TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, rektor J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskop JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Göteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Strängnäs), prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, G. SKAGESTAD og R. SLÅTTELID og stipendiatene LEIV AALEN, IVAR P. SEIERSTAD og O. G. MYKLEBUST

INNHOLD

UDØDELIGHET OG OPPSTANDELSE. Av professor O. Hallesby. Side 1.
DE FØREKSILSKE DOMSPROFETERS SOSIAL-ETISKE FORKYNNELSE OG DENS FORUTSETNINGER. Av professor Karl Vold. Side 19.
GJORDE PAULUS SOM KRISTEN KRAV PÅ SYNDFRIHET? Av professor Olaf Moe. Side 33.
TO UPRENTA SKRIFTER AV H. N. HAUGE. Av dosent dr. Andr. Seierstad. Side 41.
HOMILETISK ELLER TEMATISK PREKENMETODE? Av rektor Johannes Smemo. Side 50.
FORHOLDET MELLOM ÅPENBARINGSOPPLEVELSEN OG UTFORMINGEN AV BUDSKAPET HOS SKRIFTPROFETENE. Av stipendiat Ivar P. Seierstad. Side 62.
KARL BARTHS SKRIFTSYN. Av stipendiat Leiv Aalen. Side 77.
REVELATIO GENERALIS SOM MISJONSPROBLEM. Av stipendiat O. G. Myklebust. Side 89.

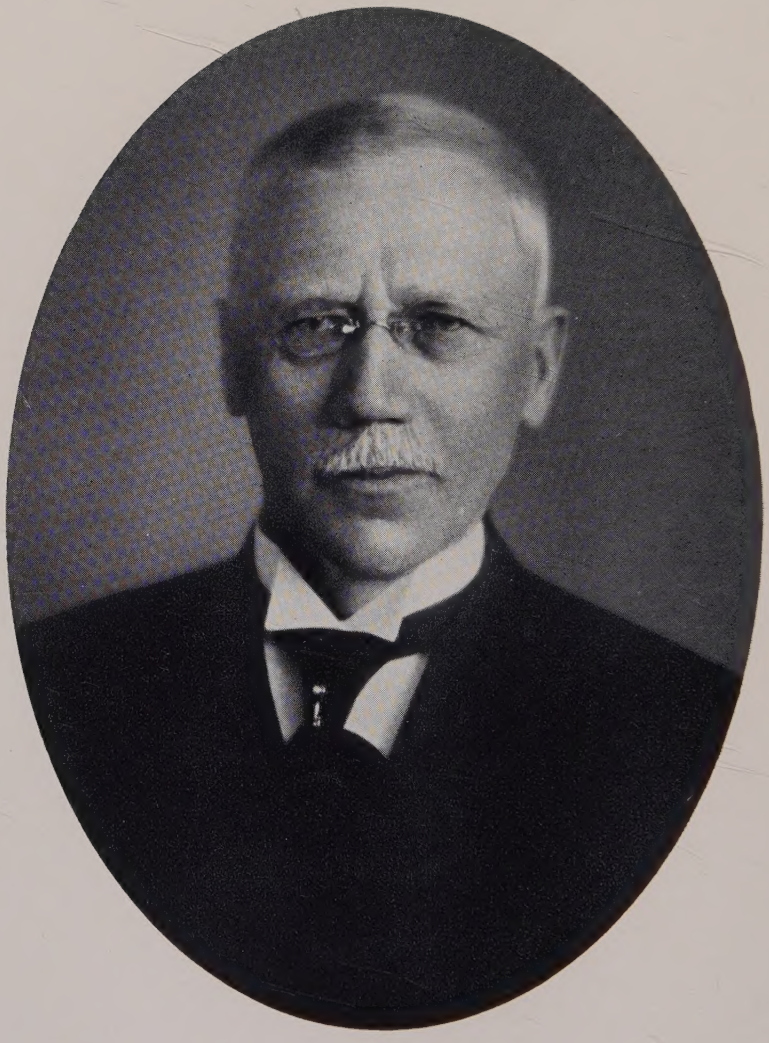
1.—2. hefte *1940* *11. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgt. 47, Oslo.



Professor
dr. D. A. Frøvig

tilegnes dette hefte av

„Tidsskrift for Teologi og Kirke"

til hans 70-års dag 13. mars 1940

i takknemlig erkjennelse av
hans innsats som forsker og lærer
og med hilsen
fra kolleger, venner og elever.

het. Men det som bevises ved dette faktum er bare den almenmenneskelige lengsel etter et liv ut over døden. Men våre lengsler bestemmer ikke virkeligheten, selv om de er almenmenneskelige. Hverken den dennesidige eller den hinsidige virkelighet bestemmes av våre lengsler.

Hertil kommer at den hinsidige, evige virkelighet ikke er gjenstand for vår erfaring, og er som følge herav et lukket land for oss mennesker. Vi kan lengte og håpe og fantasere og spekulere over den, men ingen av oss *vet* noe om den. Det er bare *Gud* som kan si oss hvordan det forholder seg med sjelens udødelighet. Og det gjør han gjennom sin *åpenbaring*. Og da denne åpenbaring er knyttet til Guds ord i Den hellige skrift, så vender vi oss til dette ord.

2.

Og først vender vi oss til G. T.

Her møter vi straks en meget klar meddelelse om menneskets *dødelighet*. Vi får nemlig høre at døden ikke er noen organisk del av menneskets liv, men er kommet inn som straff for menneskets synd.

Før fallet var altså mennesket ikke underlagt døden. Men også her understrekes den kvalitative forskjell mellom Gud og mennesket. Ikke i seg selv hadde mennesket udødelighet, men bare ved å ete av livsens tre. Gen. 3, 22.

Alene ved sitt daglige samliv med Gud fikk det del i hans evige, udødelige liv.

Hvad sier så åpenbaringen om *sjelen* hos det falne menneske? Dør den sammen med legemet?

Døden rammer det falne menneske både i kropp og sjel. For døden er ifølge åpenbaringen atskillelse fra Gud, han som er livets kilde. Men dødens virkning i kropp og sjel er forskjellig. Ved døden oppløses kroppens liv, mens sjelen fortsetter å eksistere etter døden. Men denne *eksistens* er ifølge G. T. intet egentliv *liv*. Det er bare en skyggetilværelse i dødsriket.

Dette syn på tilværelsen i dødsriket er begrunnet i synet både på mennesket og på Gud.

Til menneskets vesen hører både legeme og sjel. Derfor er den

legemløse tilværelse i dødsriket ikke egentlig liv, men bare skyggen av liv. Derfor er dødsriket i uvirksomhetens land, Sal 6, 6; 30, 10, mørkets land og taushetens land, Job 10, 21—22; Sal 115, 17.

Dette syn på tilværelsen i dødsriket henger også sammen med synet på Gud og hans frelsesplan. I den eldste tid kjente man ingen annen frelse enn den dennesidige. Dødsriket er utenfor Guds samfunn, om enn ikke utenfor Guds maktområde: «Mon du gjør undergjerninger for de døde?» Sal 88, 11. «De er skilt fra din hånd,» Sal 88, 6.

Foreløpig kjente man gudsriket bare som et dennesidig rike. Og her må vi vel søke grunnen til at man i den eldre tid ikke kjente noen belønning for de fromme eller noen straff for de ugudelige i det *hinsidige* liv. All lønn og straff henlas til det *dennesidige* liv. Dødsrikets skyggetilværelse var en skjebne som rammet *alle* mennesker, uansett deres moralske og religiøse beskaffenhet.

Men litt etter litt begynte det å demre et håp også for de døde.

Til en begynnelse er dette håp temmelig dunkelt, og det er vanskelig å si noe nærmere om hva det inneholdt. Vi kan bare konstatere at det uttales et håp om *dødens overvinnelse,* dvs. et håp om at døden ikke definitivt fører mennesket utenfor Guds frelsesområde. Og det vil igjen si: Det begynner å demre et håp om at også de døde skal få være med, når Gud endelig griper inn og oppretter det rike han har lovet sitt folk.

Blandt de første og dunkleste uttrykk for dette håp kan vi nevne Bileams ønske om å dø de oppriktiges død, Num 23, 10. Fortellingen om Enoks bortrykkelse Gen 5, 24. Likeledes Sal 103, 4 hvor det uttales at Gud forløser den fromme *fra graven.* Og Sal 73, 24 uttaler: «Du leder meg ved ditt råd og deretter opptar du meg *i herlighet.*» I Sal 69, 29 tales det om at de rettferdige innskrives i *livsens bok.* Og Sal 27, 13: «O, dersom jeg ikke trodde å skulle se Herrens godhet i *de levendes land!*» Eller Sal 16, 10: «Du skal ikke overlate min sjel *til dødsriket,* du skal ikke la din hellige se *forråtnelse.*» Se også Deut 32, 39; 1 Sam 2, 6; Sal 71, 20; Job 19, 25.

Allerede her ser vi hvorledes Gud fører det israelittiske folks håp om liv etter døden i en ganske annen retning enn alle de øvrige folks tro på sjelens udødelighet.

Hedningenes håp gikk enten i krass *materialistisk* retning, idet

de mente at sjelen fortsatte å leve i en eller annen forbindelse med det jordiske legeme, sml. begravelsesskikkene. Eller deres håp gikk i *spiritualistisk* og *dualistisk* retning, idet de tenkte seg at legemet ikke hørte med til menneskets vesen, men var et hylster eller et fengsel for sjelen, som utgjorde menneskets vesen.

Og da de ikke kjente det kvalitative skille mellom Skaperen og det skapte, mellom Gud og menneske, så regnet de med at sjelen på en eller annen måte utgjorde en del av guddommens liv, og tilla den *derfor* udødelighet. Altså: sjelen er *i seg selv* udødelig, som Gud.

Den hedenske udødelighetstro er således et uttrykk for menneskets grunnsynd, superbia: overvurderingen av seg selv og undervurderingen av Gud.

Åpenbaringsfolkets tro på sjelens liv etter døden har helt andre kilder. Den springer for det første fram av vissheten om det kvalitative skille mellom Gud og menneske: Mennesket er ikke Gud, og har derfor ikke liv i seg selv. For det annet henger det sammen med troen på døden som syndens straff. Derfor knyttes håpet om sjelens liv etter døden naturlig og selvfølgelig sammen med håpet om *frelse*. Det blir etterhånden klart at frelsen omfatter også de døde. Og det vil jo si at frelsen blir en frelse fra dødsriket.

Endelig henger Israels håp om liv etter døden sammen med dets grunnleggende syn på mennesket: det er skapt med legeme og sjel. Derfor kan det her ikke bli tale om sjelens frelse *uten* legemet, enn sie sjelens frelse *fra* legemet, som hos grekerne. Der kan ikke bli tale om *sjelens* frelse uten *legemets* frelse.

Denne sjelens og legemets frelse fra døden, fra dødsriket, kalles i Skriften *oppstandelse*.

Og etterhånden får så profetene se hvorledes denne frelse fra dødsriket skal foregå. Således finner vi et meget dunkelt løfte i Jes 25, 8: «Han skal oppsluke døden for evig.» Ganske annerledes klart er Hos 13, 14: «Av dødsrikets vold vil jeg fri dem ut, fra døden vil jeg forløse dem. Død, hvor er din pest? Dødsrike, hvor er din sott?»

Dernest får vi høre at frelsen fra dødsriket inneholder en gjenforening av sjel og legeme, idet jorden ved Guds under må gi de døde legemer tilbake til livet: «Dine døde skal bli levende, mine

lik skal oppstå. Våkn opp og juble I som bor i støvet! For dugg over grønne urter er din dugg, og jorden gir dødninger tilbake til livet.» Jes 26, 19.

Hvordan oppstandelsen nærmere skal foregå, blir ikke helt klart i G. T. Frem for alt er det uklart hvad slags legeme de oppstandne får, om det blir et *jordisk* legeme eller ikke. Vi har jo lett for å lese alle disse gammeltestamentlige utsagn om oppstandelsen ut fra vårt nytestamentlige syn, og går derfor ut fra at det også i G. T. forutsettes himmelske, forklarede legemer for de oppstandne. Men det er vel sannsynligst at de første og eldste oppstandelsestanker ennå er preget av det da herskende *dennesidige* syn på frelsen og på Guds rike i det hele, og at man som følge derav kun tenkte på *jordiske* oppstandelseslegemer.

Oppstandelsen, frelsen fra dødsriket besto da i at de avdøde fromme, som ved døden var kommet utenfor Guds frelsesområde i det hele, fikk sitt jordiske legeme igjen, så de sammen med de ikke-avdøde fromme kunne få være med når Gud endelig grep inn og opprettet riket for Israel.

At det var *dette* oppstandelseshåp som hersket til en begynnelse, bekreftes også derved at man i denne tid bare ventet oppstandelse for de fromme, så vidt vi kan skjønne. Det ser for oss nærmest ut som om man til en begynnelse ennå ikke kjente tanken om en *alminnelig* oppstandelse. Først senere finner vi klare utsagn om at også de *ugudelige* skal oppstå, Dan 12, 2. Men også her er det vel sannsynligst at det bare er ugudelige israelitter man tenker på.

Hvordan nå de ugudeliges oppstandelse «til skam og evig avsky» forholder seg til Guds *frelse,* uttaler G. T. intet om.

3.

I *senjødedommen* holder man fast på oppstandelsestroen i litt forskjellig form, idet enkelte begrenser den til *Israel,* i likhet med Dan 12, mens andre lærer en oppstandelse for *alle* mennesker. Også m. h. t. oppstandelseslegemet er synet noe forskjellig. Således lærer Baruk[1]) at de døde oppstår i sine tidligere, jordiske legemer, og først etter den endelige dom forvandles til likhet med englene.

1) Baruks apokalypse 50, 1 ff.

Dog gjelder dette siste bare de troendes legemer. Etter 4 Esra[1]) derimot skjer forvandlingen i oppstandelsens øyeblikk.

Og vender vi oss nå til *N. T.* så ser vi at på Jesu tid var oppstandelsestroen et fast ledd i jødenes tro og håp. Således svarer Marta enkelt og selvfølgelig: «Jeg vet at han skal oppstå i oppstandelsen på den ytterste dag,» Joh 11, 24. Ja, endog Herodes tror på oppstandelse fra de døde, Matt. 14, 2. Og hos ham finner vi en gjenganger av den opprinnelige oppstandelsestro, nemlig at de oppstandne fikk jordiske legemer. Av Act 23, 6—7 ser vi at fariseerne fastholdt oppstandelsestroen i motsetning til datidens kulturjøder, sadduseerne.

Jesus stadfester og forsvarer oppstandelsestroen, Matt 21, 29—32. Og forkynner oppstandelse både for ugudelige og troende, Joh 5, 29; Matt 11, 24. Men han nevner ennå intet om at disse skal oppstå på forskjellig tidspunkt. Det finner vi først hos Paulus, 1 Kor 15, 21—24. Og i Apok 20, 4 får vi så høre at det tusenårige rike ligger imellom de troendes og de ugudeliges oppstandelse.

Videre uttales det nå klart at de oppstandnes legemer ikke er *jordiske,* men for de troendes vedkommende pnevmatiske og *himmelske,* 1 Kor 15, 40. 44; Fil 3, 21.

4.

Det spørsmål som i tidens løp har beredt mest vanskelighet, og som for tiden er det mest aktuelle, er oppstandelsens forhold til døden og *mellomtilstanden.* Og her er det synet på menneskets udødelighet som blir det avgjørende.

Der er en del teologer, særlig i den siste tid, som forkaster enhver tanke på menneskets udødelighet. De hevder at denne tanke er hedensk og ikke eier hjemmel i Skriften. Ja, de mener at den er i strid med Skriftens syn både på Gud og mennesket, på synden og på frelsen.

Og så hevder de at oppstandelsen ifølge Skriften er menneskets eneste livsmulighet etter døden. Og det vil igjen si at menneskets liv etter døden ene og alene er en frukt av forsløsningen i Kristus. «Uten ham ville døden ha vært det siste ord for oss mennesker.

1) 7, 31 ff.

Noe «deretter» er det bare fordi Gud har gitt oss en Frelser, og handler med oss ut fra forløsningen i ham.» Luth. Kirketid. 1939, s. 523.

Med denne oppfatning av døden og oppstandelsen er det klart at det ikke blir plass for noen mellomtilstand. Tvert om mener man at oppstandelsen finner sted i dødsøyeblikket. Da opplever den troende den fulle og hele frukt av Kristi forløsning, idet han ved oppstandelsen gjenforenes med sitt herliggjorte legeme og går like inn i himmelen i den definitive og evige salighet.

Nå meddeler Skriften at der forut for den evige salighet og den evige fortapelse finner sted en siste, definitiv dom, Matt 25, 31—36; Rom 14, 10; 2 Kor 5, 10; Hebr 9, 27; 1 Joh 4, 17; Apok 20, 4. Også denne dom blir man da nødt til å henlegge til dødsøyeblikket. Og dommen må da foregå enkeltvis for hver og en som dør.

Denne oppfatning lar seg imidlertid ikke forene med Skriften uten en nokså hårdhendt eksegese. Det er jo ikke mulig å lese Jesu ord i Matt 25, 31 ff.; 10, 15; 11, 22. 24; 12, 36. 41; 19, 28 uten å få det bestemte inntrykk, at han tenker på en felles «dommens dag» for den samlede slekt, og en stor felles domsakt, hvor hver enkelt får sin dom i alle de andres påhør og påsyn. Særlig vil jeg nevne Matt 12, 41; «Ninives menn skal stå opp på dommens dag *sammen med* denne slekt og fordømme den.» — Her viser det seg at denne oppfatnings esjatologiske ramme er for trang. Den kan ikke skaffe plass for alle de momenter som Jesu forkynnelse inneholder.

Videre må vi nevne at Skriften henlegger de troendes oppstandelse til Kristi gjenkomst, 1 Kor 15, 51—52. Og ifølge konteksten her betegner han den som en *avdeling* av den samlede slekts oppstandelse og daterer den i historien på samme vis som han daterer Kristi oppstandelse. Jeg kan ikke lese disse ord uten å få det bestemte inntrykk at Paulus tenker seg de troendes oppstandelse som en akt der finner sted *samtidig* for alle disse troende. Det fremgår ennå tydeligere av utsagnet i 1 Tess 4, 13—17. Her stiller han de avdøde troendes oppstandelse *i tid* sammen med de gjenlevende troendes forvandling .Jeg henviser også til uttrykket «oppstandelsen på den ytterste dag» Joh 11, 24.

Henlegger man nå oppstandelsen til hver enkelt troendes døds-

øyeblikk, så er det innlysende at man her kommer i forlegenhet med Skriftens klare utsagn. Men man løser vanskeligheten ved å henvise til forholdet mellom tid og evighet. Man oppfatter evigheten som tidens motsetning, altså som det tidløse. Det er bare for oss her i tiden at oppstandelsen og dommen er atskilt i tid fra dødsøyeblikket. De avdøde derimot, som ikke lenger befinner seg i tid og rom, opplever sin oppstandelse og dom som samtidig, ja, de opplever da også Kristi gjenkomst som samtidig med sitt dødsøyeblikk.

Men denne løsning springer fram av et syn på tid og evighet som ikke er bibelsk. Det er rett og slett moderne filosofi som oppløser tidens kategori i en skinnvirkelighet og tar all realitet ut av tiden. Denne filosofi kommer klarest til orde i den overhistoriske eller uhistoriske esjatologi, som hevder at esjatologiens begivenheter intet har med tid og historie å gjøre. Alle generasjoner og alle mennesker står like nær og like fjernt fra Kristi gjenkomst, fordi denne ikke skal finne sted i historien.

Men også i den ovenfor refererte oppfatning av oppstandelsen og Kristi gjenkomst finner vi den samme opphevelse av tidens realitet, som fører til at man løsgjør esjatologien fra tiden og historien. Dette kommer grellest fram ved omtalen av Kristi gjenkomst. Her hevder man at de avdøde troende opplever Kristi gjenkomst i sitt dødsøyeblikk, altså *før gjenkomsten har funnet sted i historien.* Innenfor denne krets *vil* man ikke en historieløs esjatologi. Men uten å ville det og uten å forstå det reduserer man frelseshistorien til en skinnvirkelighet.

Dette syn på tiden er, så vidt jeg kan se, helt fremmed for Skriften. Både i G. og N. T. er det den selvfølgelige forutsetning at tiden og historien er en realitet også for de avdøde. Ifølge G. T. befinner de avdøde troende seg i dødsriket inntil frelses*historien* er nådd så langt at Gud kan opprette sitt rike. Og i N. T. sies det like ut at de avdøde troende ikke når fullendelsen før oss, Hebr. 11, 39—40. I Apok 6, 9—11 ser vi det samme. Der fortelles om martyrene under alteret som venter på den endelige dom. De fikk det svar at de skulle slå seg til ro ennå en liten stund. Karakteristisk nok betegnes de som «sjeler», dvs. som legemløse. Og det vil igjen si at de ennå ikke hadde opplevd sin oppstandelse. At dette tidløse

syn på evigheten er helt fremmed for Paulus, fremgår tydelig av 1 Tess 4, 13 ff., hvor han *ikke* trøster de urolige lesere med at de avdøde troende allerede har opplevd sin oppstandelse i dødsøyeblikket, men med at de skal oppleve sin oppstandelse ved Kristi gjenkomst samtidig med de gjenlevende troendes forvandling.

Også her viser det seg altså at man opererer med en esjatologisk ramme som er for snever til å romme Skriftens esjatologiske budskap.

5.

Andre søker så å forsvare det nevnte syn på oppstandelsen og gjenkomsten ved å hevde at N. T.s esjatologiske utsagn inneholder uløsbare *antimonier*. De mener at det finnes to helt motsatte utsagnsrekker om oppstandelsen og gjenkomsten. Den ene taler om en mellomtilstand, 1 Kor 15, 51—52; 1 Tess 4, 13—17; 1 Pet 3, 19; Apok 6, 9—11; 20, 4; Luk 16, 22—23. Etter den annen rekke går de troende ved døden og oppstandelsen like inn i den fullendte salighet, Joh 11, 25 f.; 14, 3; Fil 1, 23; 2 Kor 5, 1—4.

Her mener man at enhver harmonisering er håpløs, og mener at den virkelige troskap mot Skriften lar disse antinomier stå som de står.

Til dette vil jeg for det første si at vi bør være forsiktige med å fastslå antinomier i Guds ord. Dernest vil jeg si at *disse* antinomier synes meg *konstruert*, for å dekke en esjatologisk oppfatning som ikke lar seg forene med det *samlede* skriftmateriale.

Antinomien er konstruert, synes jeg, over en tanke som ikke finnes i Skriften. Man spør: «Er de avdøde troende i døden eller er de hos Gud?» Luth. Kirket. 1939, s. 517. Her går man ut fra et ubibelsk alternativ: enten er de avdøde troende «i døden», dvs. uten salighet, eller er de «hos Gud», dvs. i den *endelige* salighet. Men ifølge Skriften er de hverken «i døden» eller i den endelige salighet. De er i dødsriket, men sammen med Kristus, altså i salighet, Luk 23, 43; Fil 1, 23; 2 Kor 5, 6—8.

Antinomien beror altså på at man sjalter ut Skriftens budskap om at Kristus for ned til dødsriket, Luk 23, 23; Act 2, 31; Ef 4, 9; 1 Pet 3, 19. I og med Kristi nedfart er jo nemlig tilværelsen i dødsriket ikke lenger den ufullkomne, gammeltestamentlige, hvor de

fromme venter på den messianske frelse, Hebr 11, 13. 39—40. Ved sin nedfart gjør Kristus de dødes rike om til de levendes land, hvor de troende sjeler får oppleve samfunnet med Herren så langt som deres legemløse tilværelse tillater det. Derfor betegner Paulus den troendes død som en vinning, ti det er å «være med Kristus», Fil 1, 23. Den samme tanke finner vi i Apok 14, 13: «Salige er de døde som dør i Herren *fra nå av*.»

Går vi nå, ut fra denne skrifttanke, til de to nevnte utsagnsrekker, så viser det seg at det ikke finnes noen antinomi.

For det første kan jo dog ikke 2 Kor 5, 1—4 anføres mot tanken på mellomtilstanden. Ti her taler jo Paulus om den troendes *forvandling* ved Kristi gjenkomst, altså ikke om den troendes *død*, kfr. v. 4: «fordi vi ikke vil avkledes men overkledes». Og da er det jo innlysende at han her ikke taler om noen mellomtilstand.

Og utsagnene i Joh 11, 25 og 14, 3 er jo holdt i så alminnelige ordlag at de hverken kan anføres for eller imot tanken om mellomtilstanden.

Det samme gjelder Fil 1, 21—24. Når man stiller dette opp som en antinomi til 1 Kor 15, 51—52, så beror det på at man legger inn en tanke som Paulus ikke har uttalt i Fil 1, 21—24, nemlig at den væren med Kristus som han får ved døden, er en væren i den *endelige* salighet.

Men det sier Paulus ikke noe om. Og da er det vår eksegetiske plikt å gå ut ifra at han her sikter til *den* væren med Kristus, som Paulus og N. T. for øvrig omtaler for de avdøde troende etter døden før Kristi gjenkomst, nemlig mellomtilstanden i dødsriket, se Luk 23, 43; Act 2, 31; 1 Tess 4, 16; Ef 4, 9; 2 Kor 5, 6—8; 1 Pet 3, 19.

Det er, synes jeg, ingen motsigelse, men en klar overensstemmelse mellom Skriftens utsagn om døden, dødsriket, mellomtilstanden, gjenkomsten og oppstandelsen.

For det første sier nå Skriften at den avdøde sjel går til dødsriket. Dette uttales ikke bare i G. T. som ovenfor påvist, men også i N. T. Således sies det at den rike mann slo sine øyne opp i dødsriket, Luk 16, 23. Og om den fromme Lasarus sies det at han ble båret av engler til Abrahams skjød, v. 22. Og til den frelste røver på korset sier Jesus: «I dag skal du være med meg i paradis,» Luk 23, 43.

Og nu er det en kjent sak at begge disse uttrykk, Abrahams skjød og paradis, var alminnelig brukt i senjødedommen og på Jesu tid som betegnelse for de troendes oppholdssted i dødsriket. Og nå sies det i Act 2, 31 at Jesus for ned til dødsriket, kfr. også Ef 4, 9 og 1 Pet 3, 19. Herav ser vi klart at også N. T. oppfatter paradis og Abrahams skjød på samme vis, nemlig som værende i dødsriket.

Av Luk 16 ser vi at de troende og de vantro er atskilt i dødsriket. De troende befinner seg i salighet og de vantro i pine. Men denne salighet og denne pine er ikke den endelige. Først ved oppstandelsen, når sjel og legeme igjen forenes, inntrer den evigvarende tilstand for begge parter.

For de troendes vedkommende skal dette skje ved Kristi første gjenkomst, 1 Tess 4, 13—17 og 1 Kor 15, 51—52. For de vantros vedkommende skal dette skje *senere,* se Pauli uttrykk «derefter» i 1 Kor 15, 23 og 24. Og så får vi i Apok 20 høre hvor lang tid det skal ligge mellom de troendes og de vantros oppstandelse, nemlig tusen år. Ved tusenårsrikets avslutning og Kristi annet komme skal dødsriket gi tilbake de døde, v. 13. Og derpå skal døden og dødsriket kastes i ildsjøen.

Det nye som inntrer ved oppstandelsen både for de troende og for de vantro er dette at de får sitt legeme igjen. Og det gjør at både saligheten og pinen først nå når sitt toppunkt, og dermed går over i sin evigvarende form.

For det annet sier N. T. at oppstandelsen finner sted etter døden. At den finner sted i dødsøyeblikket, antydes aldri med et ord. Således forteller alle evangelister at Jesus oppsto først på den tredje dag etter døden. Det var det gravlagte legeme Jesus fikk igjen i forklaret skikkelse ved oppstandelsen. Og dette legeme lå i graven fra fredag kveld til søndag morgen. Enhver tanke på at Jesu oppstandelse fant sted i dødsøyeblikket er for evangelistene helt fremmed.

Videre sies det at vår oppstandelse er en frukt og følge av Kristi oppstandelse, Rom 8, 11; Ef 2, 5—6; Fil 3, 21; Kol 1, 18; 1 Pet 1, 3; Act 26, 23; Apok 1, 5. Hermed er da sagt oss at det å oppstå fra de døde ikke uten videre følger av å være menneske. Og det vil igjen si at oppstandelsen ikke er en følge av Guds *skapelse,* men av hans *forløsing.* Og det vil igjen si at det er ingen medskapte

krefter i mennesket som bevirker dets oppstandelse. Nei, det er ved et *under* de døde oppstår. Oppstandelsen er ifølge Skriften en frukt av *frelsen*. Fordi Kristus ved sitt liv, sin lidelse, død og oppstandelse har frelst oss fra syndens skyld og straff, derfor frelser han oss også fra døden ved oppstandelsen.

6.

Så er det andre tilhengere av det nevnte syn på menneskets død og oppstandelse, som på grunn av de anførte skriftutsagn ikke tør nekte mellomtilstanden, men de tenker seg den som en *søvn*. Og de mener at Skriften gir dem medhold i dette. Således kaller Jesus døden en søvn, Joh 11, 13. Og de døde betegnes oftere som hensovede, Matt 27, 52; 1 Kor 15, 20; 1 Tess 4, 13—14.

Man tenker seg da at mellomtilstanden mellom døden og oppstandelsen er en ubevisst hviletilstand, i likhet med søvnen. Og denne dødens søvn tenker man seg så dyp at den avdøde ikke har noe begrep om tiden. Derfor opplever han sin oppstandelse som om den inntraff umiddelbart etter døden, selv om hans død inntraff hundrer av år før oppstandelsen.

Når de oppfatter mellomtilstanden så, da beror det på deres oppstandelsestro: uten legeme kan sjelen ikke leve noe bevisst liv. Først ved oppstandelsen, når sjel og legeme igjen forenes, får den legemløse sjel sitt virkelige liv igjen.

Men denne oppfatning synes meg mindre konsekvent enn den foregående. Man fastholder menneskesjelens dødelighet og ser oppstandelsen som menneskets eneste mulighet for liv etter døden. Men tvinges allikevel til å anta at mennesket *eksisterer* mellom døden og oppstandelsen, om enn i en ubevisst tilstand. Dette er inkonsekvent. Ti ut fra sitt syn på menneskets dødelighet skulle de enten henlegge oppstandelsen til dødsøyeblikket, eller lære at menneskets sjel er uten liv mellom døden og oppstandelsen.

Men begge deler er uforenlig med N. T. som lærer at det er en mellomtilstand mellom døden og oppstandelsen, som ovenfor påvist, samt at sjelen *lever* i denne mellomtid, og lever *bevisst*, ja, et *rikere* liv med Herren enn her på jorden, Luk 16, 22; 23, 43; Fil 1, 23.

Dette bereder en ny vanskelighet for det nevnte syn på menneskets dødelighet.

Er det en mellomtilstand, hvor sjelen lever mellom døden og oppstandelsen, så er jo dermed eo ipso godtgjort, at menneskets sjel er *udødelig*.

Og her rører vi ved det avgjørende punkt i denne sak. Når den nevnte oppfatning har satt så meget inn på å sjalte ut mellomtilstanden av den kristelige esjatologi, så beror det på at mellomtilstanden forutsetter menneskets udødelighet. Og tanken om menneskets udødelighet er hedensk, mener man, og uforenlig med Guds ord.

La oss nå se litt på dette.

I Skriften står det at Gud alene har udødelighet, 1 Tim 6, 16. Og den nevnte oppfatning har rett når den hevder at Skriftens hele syn på forholdet mellom Gud og menneske utelukker det *hedenske* syn på menneskets udødelighet, som går ut på at mennesket har *en iboende* udødelighet, altså *uavhengig* av Gud.

Videre må vi avvise den oppfatning som nok regner med at mennesket har fått sin udødelighet fra Gud, men begrunner det syndige menneskes udødelighet ved å henvise til noe i menneskets vesen som ikke er syndig, Luth. Kirket. 1939, s. 522. Et slikt syn på det falne menneske har avgjort Skriften imot seg.

Men når man har gardert seg mot disse to ubibelske oppfatninger, hvorfor tør man så ikke fastholde menneskets udødelighet?

Så vidt jeg ser er det to grunner.

For det første er det frykten for å utviske grensen mellom Gud og mennesket. Menneskets udødelighet er uforenlig med Guds absolutthet. «Den fratar Gud hans guddomsmakt over sin skapning og tildeler mennesket en betinget selvhjulpenhet.» Luth. Kirket. 1939, s. 523.

Men her har man ikke tenkt langt nok eller konsekvent nok. Også denne oppfatnings talsmann medgir jo at mennesket får udødelighet *ved oppstandelsen*. Men dermed innrømmer de jo at menneskets udødelighet lar seg forene både med Guds og menneskets vesen.

Når det står i Skriften at Gud alene har udødelgihet, 1 Tim 6, 16, så utelukker altså ikke det at Gud *gir* udødelighet til dem han vil,

også til mennesket. Det nevnte ord vil da si at der finnes ingen udødelighet uten at den stammer fra Gud. Altså det samme som Jesus sier i Joh 5, 26, at Faderen har liv i seg selv.

Den annen grunn til at man så energisk bekjemper tanken om menneskets udødelighet er den at man stiller den hedenske udødelighet opp som alternativ til den kristelige oppstandelsestro. Og påviser så hvor fattig denne udødelighetstro er i forhold til fylden i den kristelige oppstandelsestro. Og *det* er jo rett nok.

Men å forkaste udødelighetstroen fordi den er fattigere enn oppstandelsestroen, det er ikke rett. Tvert om røper denne argumentasjon at man her er kommet nokså langt ut av det bibelske spor, idet man ser udødeligheten under synspunktet av et *frelsesgode* på samme måte som oppstandelsen.

Men det er en tanke som er fremmed for Skriften. Hverken G. T. eller N. T. ser sjelens udødelighet som en frukt av frelsen. Allerede før det i G. T. forkynnes noen frelse for de avdøde, forkynnes sjelens udødelighet, dvs. dens evigvarende tilværelse etter døden, se ovenfor s. 2. Og i N. T. hvor oppstandelsen forkynnes som den fulle frelse for de avdøde troende, også der forkynnes sjelens udødelighet, dvs. dens evigvarende tilværelse etter døden uavhengig av oppstandelsen, se ovenfor s. 6 og 11.

I Skriften er altså menneskets udødelighet ikke framstillet som frukten av Guds *frelses*handling, men av hans *skaper*handling. Allerede ved skapelsen gav Gud mennesket en udødelig sjel, dvs. en sjel som aldri kan opphøre å eksistere. Og denne udødelighet har derfor heller ikke syndefallet forandret eller opphevd.

Riktignok er syndens straff *døden*. Men når den nevnte oppfatning hevder at døden er eksistensens opphør både for sjel og legeme, Luth. Kirket. 1939, s. 522, da har den Skriften imot seg. Ifølge både G. T. og N. T. er døden atskillelse mellom sjel og legeme, hvorved legemets liv opphører, men sjelen fortsetter å eksistere i en legemløs tilværelse i dødsriket, se ovenfor s. 3.

Sjelens udødelighet er altså, kunne vi si, uavhengig av frelsen. Den er meget mer uttrykket for den art av liv som Gud ved skapelsen gav mennesket, altså at mennesket er skapt i Guds bilde, at dets liv er *ånds*liv, som *metafysisk* sett aldri kan utslettes, og som *moralsk* sett aldri kan unndra seg ansvaret for sitt liv.

Sjelens udødelighet framstilles dog aldri i Skriften slik at den er uavhengig av Gud i sin eksistens. Også den udødelige sjel er avhengig av Guds *oppholdelse,* Hebr 1, 3.

7.

Hvordan er så forholdet mellom udødelighet og oppstandelse nærmere å forstå? Hva skjenker Gud mennesket ved oppstandelsen utover udødeligheten?

Hertil er å svare at udødeligheten er et noe negativt begrep. Den gir mennesket egentlig intet. Den inneholder kun dette at mennesket må fortsette i all evighet det liv som det her i verden har fått del i ved sin synd eller ved sin frelse.

Ikke engang synden og døden gjør noen forandring i dette. Visstnok rammer døden det hele menneske, både sjel og legeme. Men døden framstilles aldri i Skriften som menneskets tilintetgjørelse. Det er bare legemet som går til grunne ved døden. Sjelens død er ifølge Skriften en dobbelt: for det første mister den sitt liv i Gud, og for det annet mister den sitt legeme, men fortsetter å eksistere under Guds vrede og forbannelse, og må bære skylden og straffen for sin synd i all evighet.

Udødelighet er altså intet *frelses*gode for det falne menneske, men tvert om forhøyer den straffen både kvantitativt og kvalitativt ved å forlegge den over i evigheten.

Men så oppstandelsen?

Den er, som ovenfor påvist, en frukt av frelsen og ikke av skapelsen. Og det vil igjen si at oppstandelsen ikke flyter av menneskets udødelighet. Den er en ekstragave som av Gud legges til udødeligheten. Og nærmere bestemt som en *frelses*gave. Oppstandelsen er et ledd i den frelse som Gud har satt inn i vår falne slekt ved Jesus Kristus. Den er siste akt i denne frelse, hvorved Gud fjerner den siste rest av syndens straff, døden, og gjenforener den allerede frelste sjel med det herliggjorte legeme.

Hva oppstandelsen innebærer for legemet er således forholdsvis klart. Men hva betyr den for sjelen? Det spørsmål griper avgjørende inn i synet på dødsriket.

Man avviser tanken om dødsriket av frykt for at de avdøde tro-

ende ikke straks, ved døden, skulle gå inn til evig salighet, men skulle måtte vente på saligheten inntil oppstandelsen. Man mener nemlig at hverken Faderen eller Frelseren er i dødsriket, og at de troende derfor ville være uten salighet fra døden til oppstandelsen. Og så hevder man at de troende ved sin død går like inn i himmelen, til den fulle og definitive salighet.

Jeg har ovenfor påvist at det kun er ved å løsrive enkelte skriftutsagn man kommer til dette resultat. Tar vi det samlede skriftmateriale i betraktning, blir det klart for oss at de troende ved døden går til dødsriket og lever der til sin oppstandelse.

Men så frykten for at de da må *vente* på saligheten til oppstandelsen? Ja, den beror på en misforståelse. Og det endog en dobbelt. Man misforstår både dødsriket og oppstandelsen.

Dødsriket oppfatter man på *gammeltestamentlig* vis, og glemmer at det er inntrådt noe nytt også i dødsriket i og med den nye pakt. Det har jeg påvist ovenfor s. 9, og går derfor ikke nærmere inn på det her.

Oppstandelsen misforstår man derhen at den inneholder *alle* de frelsesgoder som de troende mottar etter sin død. Men det er neppe i overensstemmelse med Skriften. Jeg kan ikke finne en eneste bibeltanke som uttaler at oppstandelsen angår *sjelen,* på annen måte enn at den ved oppstandelsen gjenforenes med sitt herliggjorte legeme.

Så vidt jeg kan bedømme det herhen hørende skriftmateriale, så forløses den troende allerede ved sin død fra alle syndens følger *i sjelen.* Således sier Paulus at døden er en vinning for den troende, fordi det er å være *med Herren,* Fil 1, 21—23. Det var også løftet til røveren at han skulle få være *med Jesus* i paradis. Ennu klarere uttrykkes dette syn på den troendes død i 2 Kor 5, 8, hvor Paulus bruker uttrykket «hjemme hos Herren» om den tilstand som den troende oppnår ved døden. Og hvad han legger i det uttrykk ser vi ennu klarere av v. 6, hvor han betegner de troendes liv med Herren *før* døden med uttrykket «borte fra Herren».

At han i v. 8 sikter til livet *før* oppstandelsen fremgår av versets øvrige innhold: det å være «hjemme hos Herren» er identisk med å være «borte fra legemet». Dette viser at han her ikke tenker på overkledning = Kristi gjenkomst, men avkledning = døden, se v. 4.

Men v. 7 viser oss klarest Pauli syn på den troendes død. Her betegner han livet *før* døden som et liv i *tro,* men *etter* døden som et liv i *beskuelse.*

Dette sier meg at den troende ved døden går inn til hele den salighet som Kristus ved sin lidelse og død har forvervet for hans *sjel:* han er hjemme hos Herren, i salig beskuelse. Nå er det bare en eneste del av Kristi frelse han ikke har fått del i: og det er oppstandelsen, *legemets* oppstandelse, som han først skal oppleve ved Kristi gjenkomst.

Når Skriften allikevel sier at de troende før oppstandelsen befinner seg i dødsriket, så er det kun for å betegne at døden ennå ikke er *helt* overvunnet: legemet er ennå under dødens velde. De har derfor ennå ikke oppnådd den *fulle* frelse.

8.

Som påvist ovenfor s. 5 og 6 forkynner Skriften at også de *vantro* skal oppstå. Men de vantro er jo de som avviste frelsen, og derfor ikke har noen del i Kristus og hans forløserverk. Hvordan er så de vantros oppstandelse å forstå? Er den en frukt av Kristi frelserverk eller er den uavhengig av dette?

Det er forståelig at enkelte har ment å måtte løse den fra Kristi frelse, just fordi de vantro har avvist frelsen i Kristus, og ikke eier i seg den Ånd som oppvakte Kristus fra de døde, Rom 8, 11.

Men denne oppfatning lar seg ikke forene med Skriften som ikke kjenner noen oppstandelse uten at den er begrunnet i Kristi oppstandelse. Men så sier også Skriften at Kristi oppstandelse har tilveiebrakt oppstandelse for *alle* mennesker: «Likesom alle dør i Adam, så skal alle levendegjøres i Kristus,» 1 Kor 15, 22. Se også v. 23—24 samt Apok 20, 5.

Dette forteller oss da at oppstandelsen hører til den del av Kristi forsløsning som alle får del i uansett tro eller vantro. Her får vi se inn i det overveldende ved Kristi stilling i og betydning for slekten. Det er sider ved hans forløsning som alle må få del i, enten de vil eller ikke. Dette gjelder nå forresten ikke bare legemets oppstandelse, men også sjelelige og åndelige goder. Det er jo en kjent

sak at kristendommens fiender lever høyt på den kristne arv i hjem og samfunn, som de så energisk søker å underminere.

De vantros oppstandelse er ingen *frelses*handling. De står opp til dom og evig pine. Derfor kalles den også dommens oppstandelse, Joh 5, 29. Og blir å bedømme som en *doms*handling. Til Messias' gjerning hørte jo både dom og frelse.

Og når deres ufrelste sjel ved oppstandelsen gjenforenes med sitt legeme, så viser det alvoret i Skriftens syn på mennesket som et åndslegemlig vesen. Dernest viser det alvoret i Guds hellige vrede og straff over menneskets synd. Som mennesket har syndet med legeme og sjel, så må det også bære straffen i legeme og sjel.

Om beskaffenheten av de vantros oppstandelseslegemer får vi i Skriften intet høre, og lar derfor det spørsmål ligge ubesvart.

DE FØREKSILSKE DOMSPROFETERS SOSIAL-ETISKE FORKYNNELSE OG DENS FORUTSETNINGER

Av Karl Vold.

Det er meget stort, meget betydningsfullt og meget interessant område innenfor Det gamle testamente overskriften over denne lille avhandling presenterer for oss. Det er klart at i en kort tidsskriftsartikkel kan det kun bli tale om et overblikk. Saken kan kun så vidt berøres og ikke inngående behandles. I virkeligheten er dette store emne fra G. T. til dato blitt forholdsvis stedmoderlig behandlet av den gammeltestamentlige vitenskap. Det foreligger ingen stor litteratur om emnet, slik som det gjør om så mange områder og emner i G. T. Den viktigste spesiallitteratur vil man finne i nedenstående note. Selvfølgelig blir emnet tangert i gammeltestamentlige teologier, kommentarer, archeologier og annen litteratur.[1])

1) *F. E. Kübel:* «Die sociale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des Alten Testaments.» Stuttgart 1891. *W. Nowack:* «Die sozialen Probleme in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwickelung dieses Volkes.» Strassburg 1892. *C. H. Cornill:* «Das alte Testament und die Humanität.» Leipzig 1895. *F. Buhl:* «Die socialen Verhältnisse der Israeliten.» Berlin 1899. *F. Walter:* «Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das wirtschaftliche Leben ihrer Zeit.» Freiburg in Breisgau 1900. *P. Kleinert:* «Die Propheten Israels in sozialer Beziehung.» Leipzig 1905. *M. Löhr:* «Sozialismus und Individualismus im Alten Testament.» Gieszen 1906. *Ch. F. Kent:* «Israel's Laws and Legal Precedents.» London 1907. *W. F. Lofthouse:* «The Social Teahing of the Law» i «The Expositor» VII Ser. Vol. 5 (1908). *Joh. Herrmann:* «Die soziale Predigt der Propheten.» Berlin 1911. *E. Stave:* «Israel in helg och söcken» I—II, Uppsala 1919. *Emanuel Ring:* «Israels sociala Lagstiftung.» Stockholm 1922. *U. Lurje:* «Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhöltnisse im israel-jüdische Reiche.» Gieszen 1927. *G. Dalman:* «Arbeit und Sitte in Palæstina» I—V. *Johs. Pedersen:* «Israel» I—IV. Kjøbenhavn 1920 og 1934.

I Norge er det — så vidt jeg vet — kun et par menn som har forsøkt seg med en praktisk anvendelse på nåtidens forhold av Det gamle testamentes sosiale lovgiving. Det er *O. Puntervold:* «Bibelens vei til sosial rettferdighet,» Kristiania 1922, og *Karl Johan Øye:* «Bibelske foredrag,» 1933. De er vel verd å lese disse to småskrifter.

Mens Det nye testamente beskjeftiger seg meget lite med sosiale forhold og spørsmål og ikke gir særlig store bidrag til en sosialetikk, forholder det seg helt annerledes med G. T. Det lar oss få et meget godt innblikk i det israelittiske folks sosiale forhold og deres utvikling gjennom dets historie og i dets sosiale lovgiving. Vi må sannelig ikke mene at dette er foreldede saker uten betydning og interesse for oss. Nei, ingen tid kommer forbi profetenes sosiale forkynnelse og heller ikke forbi grunnprinsippene i G. T.s sosiale lovgiving.

I. *Profetenes sosiale preken.*

Vi skal innskrenke oss til å omtale 5 av de mest betydelige føreksilske domsprofeter, fra hvem der foreligger skrifter. Disse profeters forkynnelse har i stor utstrekning vært av sosialetisk art med avgjort og fast forankring i religionen. Vi skal senere komme noe nærmere inn på at denne sosial-etiske forkynnelse avgjort forutsetter sosial-etiske institusjoner og ordninger, slik som vi møter dem i lovgivingen og i eldre historie. Men profetenes sosialetiske forkynnelse forutsetter også likeså avgjort at de sosialetiske ordninger og institusjoner med de til grunn for disse liggende prinsipper var på det dypeste og alvorligste krenket og satt ut av virksomhet.

De store skriftprofeters forkynnelse er i første rekke doms- og ulykkesforkynnelse, doms- og straffepreken. Israels hellige, rettferdige, allmektige Gud, all verdens skaper og styrer, vil straffe folket, ja tilintetgjøre det som folk. Hvorfor? Av flere grunner, men ikke minst fordi hans sosial-etiske bud og ordninger er satt ut av kraft og krenket. Altså begrunnelsen av straffe- og domsutsagnene er for en ganske stor del anklagen for sosial-etisk synd. Men heller ikke de føreksilske domsprofeter, som vi altså sedvanlig

kaller dem, har forkynt bare dom. Det var jo nok lenge et dogme blant gammeltestamentlige forskere, at de kun forkynte dom og straff. Og ennu møter vi forskere som forfekter samme oppfatning. Men det er et helt ubeviselig dogme, og det strander i virkeligheten på det meningsløse, at ikke disse profeter skulle ha delt Israels håp og ikke kjent til folkets esjatologi og messiasforventninger. Frelsesesjatologien er avgjort eldre enn domsesjatologien. I sine frelsesesjatologiske utsagn har igjen det sosial-etiske en stor plass. Kun da kan Jahves frelsesforjettelser virkeliggjøres, når de religiøs-etiske og sosial-etiske forhold inntrer, som svarer til Jahves vilje. Messias skal være en rettens og rettskaffenhetens konge, og i hans rike skal eksistere ideale sosial-etiske tilstander. «Det skal oppholdes ved rett og rettskaffenhet fra nå av og inntil evig tid.» Jes. 9, 7. «Rettskaffenhet skal være hans lenders belte og trofasthet hans hofters belte» (Jes. 11, 5). «Rettskaffenhet og rett er hans trones grunnvoll» (Ps. 97, 2).

1. *Amos, småfehyrden fra T^{e}koâ^{c}.*

For denne profet, som spesielt fortjener navnet «den sosiale rettferdighets profet», var det under hans kallelse gjennom en serie av visjoner, som han opplevde, blitt uryggelig klart at Jahve ville ha uigjenkallelig tilintetgjørelsesdom forkynt for Israel, for Nordrikets folk. Det ble ham også samtidig klart at han selv var utsett til organet for denne forkynnelse. Midlene for tilintetgjørelsen skulle være krig, pest, deportasjon etc. I skarpe, sterkt pointerte, konkrete, ganske korte utsagn forkynner så profeten i Samaria og i Betel Guds dom over folket. Selve domsforkynnelsen danner regelmessig slutningen av utsagnene, mens forut for den går i begrunnende form anklagen, skjennetalen. Vi har på ingen som helst måte rett til å anta, som enkelte forskere nå gjør, at mens selve dommen var blitt profeten klar gjennom de gudsopplevelser som førte hans kall med seg, er begrunnelsene, anklagene fremkommet ved profetens rasjonale bearbeidelse av hans grunnleggende opplevelser. Nei, også anklagene har profeten fra Gud.

Hva er det så Nordrikets folk anklages for? Hvorved og på

hvilken måte har folket forsyndet seg, at det kan rettferdiggjøre en slik dom og straff? Det er særlig to ting profeten anklager folket og dets ledere for: *Dets for Jahve vederstyggelige kultus eller gudsdyrkelse, og dets himmelropende sosiale synder.* «Jeg hater, jeg forakter eders fester, jeg har ikke behag i eders festforsamlinger.» «Bort fra meg med din støyende sang, og ditt harpespill vil jeg ikke høre!» (Amos 5, 21 og 23). Men vi skal ikke gå mer inn på kultussynden.

Det var blitt en dyp sosial kløft i Israel. Det var på den ene side etter den tids forhold blitt en rik overklasse, en leder- og førerstand, en art aristokrati. «Førerne for folkenes ypperste» (Amos 6, 1) kalte de seg. De var stolte av Sion og kjente seg selvsikre på Samariafjellet. Ja umåtelig hovmodige og dumstolte av seg og sitt eget var de. De hadde manøvrert de israelittiske småbrukeres jord over på sine egne hender, så det var blitt storgårder, godser og latifundier. Men derved var det på den annen side blitt, for å bruke et moderne ord, et proletariat, «de fattige», «de eiendomsløse», «småfolk», «de kuede og sagtmodige» kaller G. T. dem. Disse småfolk var helt avhengige av «kaksene». De var foraktet, de ble utpint og utsuget, de kunne ofte ikke betale sine avgifter, så de ble tatt til slaver for gjeld eller solgt for en slikk og ingenting som slaver av «godseierne». Måtte de kjøpe korn av dem, var målet litet, betalingen stor og vekten forfalsket. Rett kunne de aldri få, for rettsvesenet var korrumpert, retten forvandlet til en gifturt, bestikkelser gjorde utslaget. Og dette var det folk, hvori «retten skulle springe som vann og rettskaffenhet som en årviss bekk». Mens småfolket levde i nød, hadde «førerne» sommervilla på landet og vinterhus i byen, kvaderstenshus med innlagt elfenben, polstre og divaner, festmat med lamme- og gjødkalvstek hver dag og rikelig destillert vin til. *Måtte så ikke dommen komme?*

2. *Hosea, den svekne ektemann.*

Profeten Hosea som var Amos' yngre samtidige utfyller denne på en utmerket måte. Uoverensstemmelser er det ikke mellom disse to profeter. Men Hosea er mildere enn Amos, har nye synspunkter og føyer nye trekk til. Vi får ikke høre noe direkte om

hverken når eller hvordan profetkallet kom til ham. Vi hører ikke om kallelsesvisjoner. Vi tar vel neppe feil, når vi mener at profetkallet er kommet til ham gjennom hans særegne livshistorie, som de vanskelige 3 første kapitler av hans bok forteller oss om, hans ulykkelige ekteskap. Han var den elskende, men svekne ektemann. Dette forhold har øvd stor innflytelse på hans forkynnelse og virksomhet som profet. Jahve er i forhold til Israel den svekne ektemann. Jahve har øvd ḥesed og 'emet, kjærlighet og trofasthet mot sitt folk. Han ventet ḥesed og 'emet igjen. Men han fikk det ikke. Og han ventet, at ḥesed og 'emet skulle være grunnsetningen i folkets liv. Men det var det på ingen måte. «Men det er ingen trofasthet, godhet og gudskunnskap i landet» (Hosea 4, 1). I stedet sverger, lyver, myrder, stjeler, driver man hor og øver man voll. Mord følger på mord. Mens altså Amos særlig betoner retten og rettskaffenheten, legger Hosea en spesiell vekt på godheten og trofastheten. Men derfor glemmer han ikke retten. «Iaktta godhet og rett og bi på din Gud alltid» (Hos. 12, 7).

Et nytt trekk hos Hosea er også at han spesielt nevner prestene i Israel. De er ikke et fnugg bedre enn andre. «Prestenes bande er lik en røverskare, som lurer på en mann» (Hos. 6, 9). Institusjonene og deres representanter er korrumpert, konger, dommere, prester og profeter er alle av samme art. Hosea forutsetter klart de samme sosiale tilstander som Amos, selv om han ikke med samme klarhet går inn på dem.

Hosea har da også klart innsett og forkynt at et folk som sammen med sine ledere var sunket så dypt i religiøs, etisk og sosial henseende som Israel ikke kunne leges med sosiale flikkerier og små midler. Det måtte i dommens smeltedigel. Landet skal visne og vansmekte skal alt hva der bor i det (4, 3). «Efraim skal bli en ødemark på straffens dag» (5, 9). Kap. 4, 4—10 er helt igjennom et trusselord mot prester og profeter. Kongedømmet og kongene har en særlig skyld i folkets forhold. Kongevalg og avgudsfabrikasjon settes på like linje. I kap. 5, 8—11 skildrer profeten med stor anskuelighet, hvordan fiendene rykker fram. — Hosea forkynner altså dom. Dog betoner han, hva Amos ikke gjør, at dommen skal bli til en lutring, hvorved det onde og de onde skal skaffes bort, og så kommer den nye framtid for det nyskapte,

lutrede folk. Og i profetenes frelsesforkynnelse kommer det fram at frelsen har det sosiale grunnlag, at de sosiale misforhold blir fjernet: «Jeg vil forlove meg med eder for evig på grunnlag av rett og rettskaffenhet, godhet og barmhjertighet» (2, 21).

3. *Jesaia, forkynneren av Guds majestet og høyhet.*

Mens så vel judeeren Amos som efraimitten Hosea øvde sin virksomhet i Nordriket, var Jesaia hjemmehørende i Jerusalem, og hans virksomhet var knyttet til Sydriket eller Juda. Han beretter oss om sin kallelse i Jes. 6. Den kom til ham under en grandios visjon i Jerusalems tempel. Denne visjon gav Jesaia et overveldende inntrykk av Jahves hellige majestet, storhet og høyhet og et tilsvarende inntrykk av hans egen urenhet og ringhet. Dette inntrykk ble bestemmende for hele Jesaias profetiske forkynnelse og virksomhet. Han forkynner Jahve som den hellige majestet. Det er vel også ham som er far for gudsnavnet: Ḳadôsj Jisra'el.» Overfor ham er alt menneskelig og alt skapt ringe. Menneskenes tillit til seg selv eller til andre mennesker duger intet. Alene tillit til og ubetinget tro på Jahve, den hellige, allmektige, majestetiske Gud, duger. Menneskelig overmot, all storhet og selvopphøyelse, vantro og tillit til menneskelige maktmidler var for Jesaia grunnsyndene.

Jesaia drev ut fra dette sitt grunnsyn en utstrakt politisk virksomhet. Han satte sin profetiske kraft inn på å få judeerkongen 'Aḥaz bort fra å ta sin tilflukt til og støtte seg på Assyria og dets hærmakt. 'Aḥaz skulle tro på Jahve. Assyria med dets konge og hærmakt var kun kjeppen, øksen, sagen i Jahves hånd til å tukte Israel og Vest-Asias folk. Fordi Assyria hovmodet seg og gikk egne veier for å tilintetgjøre folkene og blant dem Juda, vil Jahve la sin veldige øks hugge løs i Assyrias skog og tende sin ild i den, og den skal fortære den (se de mektige kapitler 7 og 10). Profeten var stadig påferde for å hindre Juda fra å være med i koalisjonene mot Assyria. I tiden 714–711, da alliansepolitikken tok til å få makt også over kong Ḥizkijâ, gikk profeten i tre år om i fangedrakt som symbol på hvorhen alliansepolitikken ville føre (kap.

20). Av all makt arbeidet han mot forbund mot Egypt (kap. 30 og 31).

Jesaia lærer oss tydelig at samme sosiale forhold hadde utviklet seg i Juda som i Israel. Han revser korrupsjonen av rettsvesenet (kfr. 1, 21 ff. 3, 13 ff. 5, 23. 10, 1—3). Også der føyer man hus til hus og legger mark til mark, inntil det ikke er mer rum tilbake (5, 8). Godseier- og latifundieøkonomien slukte småbrukene. Luksus og alkoholmisbruk brakte ødeleggelse (5, 22). Kvinnene var hovmodige, lettferdige og pyntesyke (3, 16—26). Folkets ledere skal fjernes, drenger skal settes til folkets fyrster og herskere. Drengekåthet hersker over dem, og det blir almindelig anarki (3, 1—15). Fattigfolk undertrykkes (3, 15).

Jesaia forkynner derfor også streng og skånselsløs dom. Les det fulminante domsdikt i 2, 6—22. Det er så ekte jesaiansk som noe kan være og gir en grell framstilling av tilstanden i Jerusalem og Juda. Hva tilstanden i Jerusalem angår, er å sammenligne med domsutsagnet 1, 21—31. Jesaias forkynnelse består altså for en betydelig del av sosial-etiske straffe- og domsprekener. Jahve ventet på misjpaṭ og se der var mispaḥ, på ṣ^{e}daḳâ og se der var ṣ^{e}ᶜaḳâ (5, 7). Men Jesaia forkynte også oppreisning, og som allerede er nevnt var hans frelsesesjatologiske forkynnelse sterkt sosial-etisk orientert. Der vil inntre enn sosial revolusjon, som hitfører akkurat de motsatte forhold av, hva der er skildret 3, 1—15, kfr. 32, 1—8, hvor ledd for ledd de sunde og gode forhold er stillet opp mot samtidens sosiale misdannelser.

4. *Mika, Jesaias fremste elev.*

Jesaia hadde en krets av disipler (Jes. 8, 16). Blant disse var sikkert Mika fra Moresjet i Palestinas syd-vestlige kystland. Mens Jesaia var hovedstadsmann av høy byrd, var Mika som *Amos* en folkets mann fra landet. Om hans kallelse hører vi intet. Han stadfester helt ut de skildringer av tilstandene i Judea, som Jesaia har gitt. Men det sosiale moment trer ennu sterkere fram hos ham enn hos Jesaia. Han har for så vidt mer tilfelles med Amos. Det er spesielt i de 3 første kapitler av den bok som bær hans navn,

at hans skarpe domsforkynnelse og dens motivering finnes. Han skildrer først i kap. 1, 2—9 dommen som skal ramme Samaria. Det er altså talt før år 722. I kap. 1, 10—16 maler profeten med levende farver, hvordan ulykken skrider fram fra by til by i Juda. Hvorfor denne strenge dom? I kap. 2—3 går Mika kraftig i rette med de forskjellige stender for deres synd. Her er årsaken til dommen. Der har vi de rike godseiere som vil forby profeten å profetere og smeder ham, det er dem som er folkets fiender. De tenker opp ondt på sine leier om natten. De røver marker, hus, arvelodder og øver voll mot eierne. De driver kvinner vekk fra deres hus og hjem og berøver ennå spede barn deres hjem. For pantegjeld driver de bonden bort fra gård og grunn. Kun profeter som snakket om vin og sang drikkeviser, var etter deres smak. Der har vi folkets førere, stormennene, aristokratiet, dommerne, som skulle elske lov og rett, de elsker tvert imot det onde og hater det gode. De undertrykker folket. De river huden av folkets kropp og kjøttet av knoklene. De eter sitt folks kjøtt (kap. 3, 1—3). Der har vi profetene, som skulle være folkets veiledere. Men de er løgnprofeter, som forfalsker Jahves ord, og for penger og brød profeterer de for folk, hva de ønsker å høre, og roper fred, fred! Men fyrstene som bygger Sion med blod og Jerusalem med urett, førerne som dømmer for skjenk, prestene som lærer for betaling og profetene som spår for penger, de er skyld i at Jerusalem skal pløyes som en aker, Jerusalem bli grusdynger og tempelberget til skogbakker (3, 9—12). Jahve fører rettsstrid med sitt folk. Resultatet er at han ikke har forlangt offer av noen som helst art. Nei «han har kunngjort deg, menneske, hva godt er, og hva krever Jahve av deg, uten at du skal øve rett og gjerne vise godhet og vandre ydmykt med din Gud»? (6, 6—8).

Det er da også en selvfølge, at i profetens esjatologiske forkynnelse i kap. 4—5, hvor de positive fordringer legges fram, spiller det sosiale moment en betydelig rolle.

5. *Jeremia, den lidende individualist blant profetene.*

Jeremia forteller kort om sin kallelse som han vegret seg ved å ta imot. Hans historie begynte i himmelen. Kallet kom til

denne prestesønn, da han var ganske ung. Han fikk den sværeste oppgave noen profet hadde fått, nemlig midt under Jerusalems dødskamp og Judas siste krampetrekninger uavkortet å forkynne dommen over sitt folk. Han møtte store ytre og indre lidelser, men holdt dog ut til slutt.

Vi kan ikke her gå inn på de synspunkter, hvorunder Jeremias forkynnelse må sees. Den er i mangt og meget annerledes orientert enn de tidligere profeters. Vi setter kun fingeren på at han bedømmer de sosiale misforhold på samme måte som f. eks. Jesaia og Mika og stiller samme sosial-etiske krav. Med kraft og mot vender han seg mot kongene, f. eks. *Jojakim*, som bygger sitt hus med urett og sine haller med urettferdighet, hvis øyne ikke er rettet på å skaffe elendige og fattige rett, men på slett vinning, på å utøse uskyldiges blod og på å øve voll og undertrykkelse (21, 11—12. 22, 1—5. 22, 13—19). Med myndighet revser han profetene, som skjønt de lever i ryggesløshet og gudløshet forsikrer at de har Herrens ord. Men de fyller folket kun med innbilninger og taler sitt eget hjertes syner (23, 9—40). Hele folket skal rammes av dommen, for både små og store, alle sammen søker urettferdig vinning, «både prest og profet, alle sammen øver svik» (6, 15 ff. 9, 3 ff.). Den intensive høyde av religiøs individualisme, som vi møter hos Jeremia, innebær sosial-etikkens sterkeste ekspansjonskraft. Man kan ikke tenke seg noe sterkere grunnlag for løsningen av de sosiale problemer enn den fulle vurdering av personligheten (Kleinert). Og dette møter vi hos Jeremia.

II. *Forutsetningene for profetenes sosiale preken.*

I korthet har vi skissert og karakterisert 5 domsprofeters sosiale preken. De hører til tidsrummet fra 760 à 750 til 687 f. Kr. Om denne profetenes sosial-etiske forkynnelse hersker det i alt vesentlig enighet blant forskerne. Men nå skilles veiene. Adskillige forskere, og nokså mannjevnt i sin tid de forskere som tilhørte Julius Wellhausens skole, har funnet, at denne forkynnelse hos profetene, altså deres sterke sosial-etiske krav, vesentlig var noe nytt hos dem. Profetene fant ikke, at folkets og dets lederes tilstand på

noen måte svarte til de ideale krav som var oppstått hos dem selv. Derfor fikk deres preken form av avgjort dom over folket. Disse nye idealer og krav, som ble hamret inn under domsutsagns form, hadde sin sterke virkning. Man kom til å lese folkets historie med profetenes briller som en frafallets og nedgangens historie. Profetenes ideale krav også i sosial-etisk henseende ble projektert tilbake til fortiden, til en idealtid, og denne idealtid ble den mosaiske tid. Også patriarkene i Genesis, patriarklegendene, bar sterk farve av de senere profeters idealer. De lovsamlinger, som inneholder blant annet også sosial-etiske krav, og som er kommet til å bære Mose navn, skyller profetisk forkynnelse sin tilblivelse og er derfor å datere i en nokså sen tid. Slik er man kommet til å skrive en Israels historie som man ikke finner i G. T. Og slik er man kommet til å plasere Israels lovsamlinger i etterprofetisk tid i stedet for i førprofetisk. Om disse ting og om slike problemer har så gammeltestamentlig vitenskap gjennom mange år vesentlig dreid seg.

Enhver forstår at vi her ikke kan gå nærmere inn på disse vitenskapelige oppgjør, og det er heller ikke nødvendig. Den profetiske forkynnelse som vi møter hos skriftprofetene, motbeviser selv avgjort den foran kort skisserte oppfatning. Det syn på Israels historie som G. T. selv gir oss har profetene selv hatt. Det er ikke blitt til hos andre ved påvirkning av deres forkynnelse. Deres allusjoner til Israels tidligere historie, f. eks. patriarkhistorien og Mosetidens historie, deres historierefleksjoner, viser seg i det store og hele å stemme med og være hentet fra spesielt det elohistiske kildeverk. De har selv betraktet Mosetiden som den ideale tid (Amos 2, 9—11. 5, 25. Jer 6, 16). Profetene er seg aldri bevisst at deres sosial-etiske krav var noe nytt. Folket som hørte dem viser seg å ha forutsetninger for å forstå dem. Profetene kan alludere til folkets konsensus, hva f. eks. Amos ofte gjør: Er det ikke slik, dere israelitter?

Det finnes i det hele tatt ikke det minste hos profetene som peker i den retning at deres sosial-etiske forkynnelse var noe nytt i den forstand at den ikke var begrunnet i fortiden. Det nye var den fullstendige fordømmelse av den sosiale utvikling som hadde

funnet sted i kongetiden, altså deres domsforkynnelse og den klarhet, skarphet og konsekvens, hvormed de hevdet de sosial-etiske prinsipper og anvendte den på de foreliggende situasjoner.

Nei, saken er den at fra kong Salomo av tok en utvikling sin begynnelse som var i meget høy grad skjebnesvanger for hele det israelittiske folk. I det hele var innførelsen av kongedømmet skjebnesvanger. Men under de to første konger, Saul og David, som i det vesentlige ennu var bondehøvdinger, fortsatte de enkle sosiale forhold fra før av ennå. Men Salomo var den første orientalske despot på Israels trone og ble noe med den farligste konge folket har hatt. Han skapte ved sitt diplomati, sine allianser, sin ekteskapspolitikk, sine handelsforbindelser ikke så lite av en orientalsk kosmopolitisk luft først og fremst i Jerusalem, men også i Israel i det hele, minst i Judas innestengte fjellegner. En religionssynkretisme av en annen art enn den som allerede før hadde gjort seg gjeldende i Israel, tok til. Det har sikkert vært med blandede følelser de strenge kretser i Jerusalem og Juda har sett på tempelbyggingen på Sion. Visstnok ble templet bygd for Jahve. Men orientalsk-religiøs symbolikk gjorde seg sterkt gjeldende i tempelbyggingen. Men hovedsaken i denne forbindelse er at grunnlaget for den sosial-etiske utvikling, hvis modne frukt vi møter i den dype sosiale kløft med alle dens følger i profeten Amos' og de senere føreksilske domsprofeters tid, var lagt i kong Salomos tid og av ham. Senere hadde andre konger ikke minst i Nordriket trolig bygd videre på det lagte grunnlag, selv om det vakte motstand og av og til sterke reaksjoner fra profetiske, nasireiske og rekabitiske kretser. Det vil si særlig Nordriket — i Sydriket foregikk det hele langsommere og møtte betydelig større motstand — fulgte den politiske og sosiale kurs som hersket i andre gammelorientalske, despotiske kongedømmer. Den modne frukt av denne kurs rammes så av den skånselsløse dom fra domsprofetene som vi kjenner. Og enden på det hele ble begge israelittiske kongerikers undergang. Dette er det riktige syn på den israelittisk-judeiske historie i kongetiden, spesielt fra kong Salomo av. Denne historie danner den ene store forutsetning for de føreksilske domsprofeters forkynnelse.

Den sosial-etiske lovgiving i Israel.

Men den sosial-etiske forkynnelse og selv sagt også annen forkynnelse fra de nevnte profeters side har også — som allerede nevnt — en annen forutsetning, nemlig den at i tiden før kongedømmet, spesielt før kong Salomo, hersket ganske annerledes sunde og enkle sosiale forhold, at særlig den mosaiske tid var en idealtid. Hadde nå profetene rett i dette, eller antedaterte de bare, projekterte sine egne idealer tilbake til en gammel tid, som således ble en idealtid? Vi har ingen avgjørende grunn for å anta dette siste. Vi bør visst i det hele være ferdig med den humanistisk-evolusjonistisk historiebetraktning og særlig med evolusjonistisk religionshistorisk betraktning. De historiske religioner i det hele har sin største renhet og glans ved sin opprinnelse.

Her spiller nu lovgivingen i Israel en stor rolle. Vi er klar over at innen det gammeltestamentlige lovverk finnes det lover fra senere tid, også fra ettereksilsk tid. Men når vi nå tenker på i seg selv avrundede lovverk som den *elohistiske dekalog* i Exod. 20, 1—17, *paktsboken* i Exod. 20, 23 -23, 19, *hellighetsloven* i Lev. 17—26, *devteronomium* i 5 Mos 12—26, hvordan skal vi bedømme dem, eller i hvilken tid skal vi sette deres tilblivelse? Det blir vi alle snart enig om at paktsboken og devteronomium inneholder et meget betydelig sosial-etisk materiale. Ja, i virkeligheten også den siste del av dekalogen er sosial-etisk. Visstnok er sabbatsbudet et religiøst bud. Men helligholdelsen av sabbaten, sabbatshvilen hadde stor sosial-etisk betydning i Israel. Og budene 5—9/10 er strengt tatt sosial-etiske bud, forankret i religionen. Vi blir også enig om at den sosial-etiske lovgiving utmerker seg ved en ganske stor humanitet, at Israels forhold til fremmede, altså folk av annen nasjonalitet, slik som det også fremgår av andre lover og av Israels historie, var meget humant. Folkets asylrett var for sin tid utmerket[2]) De israelittiske jordlover, lover om sabbats- og jubelår, dets lover om pant, lån og renter etc., hvad enten vi finner dem i nevnte lovsamlinger eller i andre, er overmåte sunde

2) *Alfred Bertholet:* «Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden.» Freiburg 1896. *Karl Vold:* «Die hjemløse i Israel» i «Omstreifermisjonens julehefte» 1935.

og gode. Gamle er de alle sikkert nok. Sannelig de fortjener endog i vår tid, ja kanskje nettopp i vår tid, oppmerksomhet.

Spesielt er *paktsboken* et mesterverk av en knapp, konsis lovbok. Hva er det ikke i de ca. 3 kapitler av Exodus som denne lov omfatter funnet plass til! Hør kun: *A. Personrett:* 1. Sikring av personlig frihet (21, 1—11). 2. Sikring av livet (21, 11—17). 3. Behandling av legemsfornærmelser uten dødelig utgang (21, 17—27). 4. Når mennesker drepes av dyr (21, 28—32). *B. Tingsrett:* 1. Beskadigelse på kveg (21, 33—22, 4). 2. Skade på marker (22, 5—6). 3. Skade på rørlig gods og depositum (22, 7—17). *C. Nasjonalplikter av blandet rettslig og etisk art* (22, 18—31). *D. Prosessordning* (23, 1—9). Så vel C som D inneholder 12 enkeltparagrafer. *E. Sakralrett* (23, 10—19). 1. Festordning. 2. Offerordning. Sunne og humane, praktiske lovbestemmelser for et enkelt, sosial-etisk ordnet samfunn, selvsagt med de innskrenkninger som hører den gamle tid til.

Det har vist seg at denne lov har bestemmelser som bestemt faller noenlunde sammen med tilsvarende bestemmelser i det berømte, store *Hammurabis* lovverk på 297 paragrafer i Babylonia, og som må være blitt til etter en lang forhistorie. Vi har ikke her anledning til å ta opp til debatt spørsmålet om hvordan disse overensstemmelser er å forklare. Sikkert nok er det ikke tale om direkte lån eller noe plagiat fra *paktsbokens* side. Paktsboken har også sin forhistorie i gammel semittisk, ikke kodifisert sedvanerett. Og her har spørsmålet rimeligvis sin løsing. For vårt formål i denne avhandling har spørsmålet ingen særlig betydning. Vi henviser til nedenstående litteratur.[3])

Vi vender tilbake til spørsmålet: Når er paktsboken, dekalogen, hellighetsloven, devteronomium blitt til? Vi kan ikke her diskutere dette spørsmål heller. For å nevne et par av de nyeste forskere,

3) *B. Baentsch:* «Das Bundesbuch Exod. 20, 22—23, 33, Halle 1892. *A. Bertholet:* Art. «Bundesbuch» i R. G. G. I sp. 1445—1451. *J. Jeremias:* «Moses und Hammurabi.» Leipzig 1903. D. H. Müller: «Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung.» Wien 1903. *S. Oettli:* «Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israel,» Leipzig 1903. *A. Hjelt:* Art. «Konung Hammurabis lagar og Israels Thora» i Finsk teologisk tidsskrift, 1903. *E. H. W. Johns:* Artikler: «The Code of Hammurabi» i «A Dictionary of the Bible.» Extra Vol. s. 584 ff. og i «The Journal of Theological Studies» 1902—1903.

G. Hölscher og *S. Mowinckel,* som begge er bundet av den doktrinære, dogmatiske evolusjonistiske historieoppfatning med tilsvarende hyperkritikk av G. T.s kilder, hevder *Hölscher:* Dekalogen er fra eksilsk-ettereksilsk tid og er av en senere hånd føyd inn i Elohistens verk. Paktsboken skal være av tidlig eksilsk opprinnelse med en eldre kjerne. Devteronomium skal i sin nåværende form være fra ca. 500 f. Kr., men hellighetsloven skal være fra ennå senere tid. *Mowinckel* plaserer paktsbokens misjpâṭîm i den eldre kongetid, altså dog adskillig tidligere enn Hölscher. Dekalogen plaseres etter de store doms- eller reformsprofeter og skal være overlevert av presteskriftets forfatter. Devteronomium skal være fra tiden ca. 500 f. Kr. og hellighetsloven ennå yngre. Men det hele er ganske forfeilet.

Nei, så vel *dekalogen* som *paktsboken* og *devteronomium* i dens opprinnelige skikkelse er fra den mosaiske tid og har den store organisator Moses selv til sin forfatter. Hellighetsloven har i hvert fall eksistert i dommertiden som lov ved denne tids helligdommer. Den profetiske forkynnelse forutsetter disse lover som hørende deres ideale tid til.[4])

---

4) *G. Hölscher:* «Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion.» Gieszen 1922. *S. Mowinckel:* «Hvordan Det gamle testamente blev til.» Oslo 1934. Mosaisk oprindelse for dekalog og paktsbok hevdes av *B. D. Eerdmans:* «Alttestamentliche Studien» II. *E. König:* «Geschichte der alttest. Religion[2].» Gütersloh 1915. *E. Sellin:* «Einleitung[6],» 1933 og flere. Se hvad dekalogen angår *Karl Vold:* «Fra kampen om G. T..» Kristiania 1918.

GJORDE PAULUS SOM KRISTEN KRAV PÅ SYNDFRIHET?

Av Olaf Moe.

Siden A. Ritschls tid kan en stadig på ny møte den påstand at Paulus prinsipielt hevder de kristnes hellighet i betydning av deres syndfrihet, og at han spesielt for sin egen del ikke visste av noen synd innenfor sitt kristenliv. Til forskjell fra Luther, sier Ritschl («Rechtfertigung und Versöhnung» II², s. 365. 370), reflekterer apostelen slett ikke over ufullkommenheten i de troendes sedelige prestasjoner for å søke denne utfylt i rettferdiggjørelsen ved Kristus. I hans selvbedømmelse fremtrer aldeles ikke den stadige utilfredshet med seg selv, som Luther søker å vekke for å motivere troen på rettferdiggjørelsen ved Kristus alene. Meget mer er det «karakteristisk for Paulus at han er seg bevisst en personlig moralsk fullkommenhet, i særdeleshet en fullkommen troskap i sitt kall».

Imidlertid er det ikke bare i Ritschls skole, men også i *A. Schlatters* bibelske teologi vi støter på tanken om en vesentlig motsetning mellom Luther og Paulus i synet på synden hos den kristne. I sin utlegning av Romerbrevet fra 1936, «Gottes Gerechtigkeit», polemiserer Schlatter spesielt mot Luthers fortolkning av Rom 7. Og nylig har *Paul Althaus,* som eksegetisk har gått i skole hos Schlatter, mens han ellers bekjenner seg til den lutherske tradisjon, i sitt skrift «Paulus und Luther über den Menschen» (1938) søkt på ny å begrunne den ovenomtalte tolkning av Paulus' kristelige antropologi (samtidig som han dogmatisk gir Luther rett i hans dom om synden hos den troende!). Dette henger igjen sammen med

Althaus' påstand om at apostelen ennå ikke — således som Luther — har bedømt *begjærligheten* som synd.

Jeg skal ikke her gå inn på hele det problem som dermed er opprullet, men må få lov å henvise til min romerbrevskommentar, s. 287 ff., og til en avhandling i festskrift for L. Ihmels 1928, «Das Erbe Martin Luthers»: «Ist die lutheresche Rechtfertigungslehre wesentlich anders orientirt als die paulinische?» (s. 310—319). *Her* må jeg nøye med meg å ta opp til behandling det spesielle spørsmål om hvorvidt Paulus for sin egen person har gjort krav på syndfrihet innenfor sitt kristenliv, eller i det minste *ikke har vært seg bevisst noen synd som kristen.*

Det er da særlig apostelens selvvitnesbyrd i 1 Kor 4, 4 som kommer i betraktning og som Althaus først og framst støtter sin påstand på.[1]) Som bekjent uttaler Paulus der at han ikke vet noe med seg selv som han kunne bebreide seg. Nå innrømmer også Althaus at denne apostelens fullkomment gode samvittighet nærmest gjelder hans kallsførsel, men han mener å kunne og måtte utvide denne Paulus' bekjennelse til å omfatte hele hans liv som kristen, idet han også påberoper seg andre utsagn av ham, særlig 2 Kor 1, 12. Paulus er nemlig intet annet enn Jesu apostel, og i 1 Kor 4, 4 taler, som *J. Weiss* uttrykker det i sin kommentar til stedet, «ikke bare apostelen, som hevder seg i sin embetsære, men også den av Guds ånd fylte kristen, som vet med seg selv at der ikke er annet hos ham enn ren vilje og helliggjort gjerning». Heller ikke går det an, mener Althaus, å begrense apostelens uttalelse til hans åpenbare handlinger; korintiernes mistenkeliggjørelse refererte seg, som det framgår av 2 Kor 1, 12 ff., også til hans motiver og hemmelige hensikter. Utsagnet «Jeg vet intet med meg selv» omfatter *også hjertet* med dets vilje og planer (Luthertum, s. 289—290). Skyldig er Paulus på grunn av sin forbigangne gjerning (1 Kor 15, 8). Men om noen ny skyld taler han ikke (s. 290).

Nå tar vel apostelen i 1 Kor 4, 4b et forbehold med hensyn til sin gode samvittighets betydning: «Det er *Herren* som dømmer meg,» men dette forbehold skal etter Althaus ikke bety at Guds

---

1) Allerede før utgivelsen av det ovennevnte skrift offentliggjorde han under titelen: «Der Herr ist es, der mich richtet», en artikkel i «Luthertum», 1937, hefte 10, «Zur Besinnung über 1 Kor 4, 4», som senere i noe utvidet form er opptatt i hans skrift.

øye også ser skjulte synder; v. 5 er uttalt med tanken på dommen over andre, neppe med tanken på selvbedømmelsen, meningen med v. 5 er: «*I* kjenner ikke mitt hjerte!», ikke også: *Jeg* kjenner ikke mitt hjerte! sml. 2 Kor 5, 11: under Guds øyne er Paulus viss på seg selv! Nei, forbeholdet i v. 4b skal kun uttrykke at det ikke er tjeneren, men bare Herren som er kompetent til å felle dommen over tjenerens troskap. Selvbedømmelsen er som *selv*bedømmelse på forhånd utilstrekkelig.

Av 2 Kor 5, 11 slutter Althaus at apostelens selvbedømmelse da slett ikke lar hans hemmelige ønsker og viljesytringer stå ved sitt verd fordi de først er åpenbare for den kommende Herre, men ennå er skjult for Paulus. Nei, hans selvbedømmelse inneslutter absolutt de innvendige motiver. Paulus er viss på seg selv, fordi han er åpenbar for Gud (s. 291—292).

Så langt *Althaus*. Vi skal nå undersøke den eksegetiske holdbarhet av hans resonnement.

La oss da først se på sammenhengen i 1 Kor 4, 4. Apostelen har i v. 1 pekt på det synspunkt han og alle evangeliets rettmessige forkynnere skal sees under: Man skal anse dem for Kristi tjenere og husholdere over Guds hemmeligheter. For øvrig er det som kreves av husholdere kun at de skal finnes tro (v. 2). Det er m. a. o. ikke deres større eller mindre mål av begavelse som skal legges til grunn for bedømmelsen av dem, men deres mål av troskap i forvaltningen av den kapital som består, ikke i deres egen visdom, men i Guds hemmeligheter (v. 2). Kunne apostelen dermed synes å ville innby korintierne til å bedømme ham under denne synsvinkel istedenfor under den som de åpenbart har lagt til grunn for sin dom, så avverger han dog straks en slik bedømmelse ved å si, at det har overmåte lite å bety for ham å bli bedømt av leserne eller overhodet av en menneskelig domstol (v. 3). Deres daddel og deres ros er ham visstnok ikke absolutt likegyldig, men han tillegger den forholdsvis liten verdi i sammenligning med den dom som han nedenfor v. 5 henviser til: hjertekjennerens, Herrens dom. Ja, sier han i v. 4a, han bedømmer ikke engang seg selv! Ikke fordi han frykter for en selvransaking, tvert imot vil han at hans kritikklystne lesere skal høre at han ikke er seg noen skyld bevisst: οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα, og det må åpenbart bety at han etter en grun-

dig selvprøvelse ikke har kunnet finne noe å bebreide seg som Kristi tjener og forvalter av Guds hemmeligheter. Men heller ikke dette sin samvittighets vitnesbyrd stoler Paulus på: ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι (v. 4b): ikke dermed er jeg rettferdiggjort, men først ved den dom som Herren feller over meg: ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν (v. 4c). Motsetningen til at Paulus ikke er rettferdiggjort ved sin gode samvittighet, er etter sammenhengen nemlig ikke at han er rettferdiggjort ved troen (så den eldre lutherske eksegese), men at det er Herren som den kalte dommer som alene har myndigheten til å rettferdiggjøre ham som en tro tjener.

Nå er det allerede av det som hittil er anført klart at det på vårt sted ikke er tale om Paulus' liv overhodet, men om hans apostoliske *kalls*gjerning, spesielt i Korint. Det er eksegetisk vilkårlig å utvide apostelens forsikring om sin fullgode samvittighet til å gjelde hele hans liv siden han ble en kristen. Man kan ikke rettferdiggjøre en slik utvidelse av utsagnet ved den bemerkning at Paulus ikke er annet enn Jesu apostel (Althaus). Tvert imot har Paulus ved sine uttalelser i kap. 3 om lærernes gjerning og ansvar selv trukket et meget tydelig skille mellom en lærers personlige liv med Gud og hans kallsarbeid. Apostelen kan godt tenke seg det tilfelle at en lærer på grunnvollen Kristus bygger med materialer som dommens ildprøve vil fortære eller at m. a. o. hans gjerning blir forkastet, samtidig som læreren selv blir frelst om enn som gjennom ild, åpenbart fordi han personlig har bevart troens liv med Gud (3, 15). På den annen side forutsetter Paulus i kap. 13 muligheten av at en kristen har all mulig erkjennelse — så at han for så vidt har alle betingelser for å være en rett lærer — og dog mangler den kjærlighet som alene gir ham personlig verd for Gud (13, 2). På bakgrunn av slike utsagn i det samme brev må det ikke alene sies å være vilkårlig, men like fram utillatelig å utslette den grense som bekjennelsen i 4, 4a har fått ved den nærmeste sammenheng: når Paulus forsikrer korintierne om at han ikke er seg noen skyld bevisst, da er det i sin egenskap av Kristi tjener, nærmere bestemt husholder over Guds hemmeligheter. Han vet ikke med seg selv at han har noe å bebreide seg i så måte. Han har, som han sier i en annen sammenheng, ikke holdt noe tilbake, men forkynt sine tilhørere *alt* Guds råd, Act 20, 27, og han har utret-

telig påminnet hver og en av dem (20, 31) om å vandre Guds kall verdig (1 Tess 2, 11 f.). Også Luther, som jo ellers stadig klaget over sin synd også som kristen, mente dog å ha en helt god samvittighet når det gjaldt sin forkynnelse og lære, og mente at det var en sann lærers rett og plikt å vite med seg selv at han med hensyn til sin lære ikke hadde grunn til å bebreide seg noe.[1])

Allikevel regner Paulus, også når det gjelder troskapen i hans kallsførsel, med den mulighet at hans samvittighets vitnesbyrd kan være feilende, og at den dom som Herren vil felle over ham, ikke uten videre vil falle sammen med hans selvbevissthets. Som vi ovenfor hørte, bestrider Althaus riktignok at appellen fra apostelens samvittighet til Herrens dom er ment så: Det er fordi Paulus kun er en tjener at han appellerer til Herren som den eneste kompetente dommer, ikke fordi Herrens øye ser skarpere og oppdager synd også der hvor tjenerens samvittighet ikke vet av noen! Men selv om Althaus naturligvis har rett i at tjeneren som sådan er inkompetent til å dømme om sin troskaps fullkommenhet, så har han åpenbart urett i den negative slutning han trekker derav. For når det gjelder Herren Kristus, da er hans dom ikke suveren i betydning av vilkårlig eller i den forstand at han anvender en målestokk som apostelen ikke kjenner. Tvert imot dømmer Herren etter sin åpenbarte vilje, og Paulus vil for så vidt ikke kunne overraskes av Kristi dom. Når da apostelen ikke uten videre tør stole på sin gode samvittighet, så kan det kun forklares derav at denne ennå ikke er så fintmerkende at han jo må regne med at Herrens øye finner skyld også der hvor apostelen selv ikke vet av noen, ikke fordi den objektive målestokk er forskjellig hos den ene og den annen, men fordi selv den ømmeste menneskelige samvittighet ikke er absolutt ren og uhildet. Samvittigheten kan både dømme for mildt — det er den mulighet Paulus her regner med — og den kan dømme for strengt, så at Johannes i sitt første brev fra samvittigheten eller «hjertet» appellerer til den allvitende Guds barmhjertigere dom (1 Joh 3, 20).

Vi må derfor fastholde 1) at Paulus med sitt selvvitnesbyrd om, så langt hans samvittighet rekker, å være skyldfri, kun sikter til sin apostoliske kallsførsel og ikke til hele sitt kristenliv, og 2) at

1) Sml. J. Smemo, «Er prekenens tid forbi?», s. 81, anm. 28.

han ved sin henvisning til Herrens dom underforstår at han kan ha skyld som han ikke er seg bevisst, og derfor heller ikke tillegger sin absolutt gode samvittighet avgjørende vekt.

Men nettopp fordi det er Herren som alene er kompetent til å bedømme apostelens troskap i tjenesten (v. 4b—c), blir leserne videre (v. 5) advart mot å felle noen utidig dom: «Så døm ikke noe før tiden til Herren kommer,» og denne appell til Herrens dom begrunnes så ved påminnelsen om at Herren «skal føre fram i lyset de ting som er skjult i mørket og åpenbare hjertenes råd, og da skal enhver få sin ros av Gud». Althaus søker, som ovenfor nevnt, å redusere betydningen av v. 5 ved å oppfatte dets henvisning til Herrens hjertekjennskap utelukkende som en motsetning til korintiernes kjennskap til sine læreres *handlinger* alene: De eier ennå ikke det nødvendige materiale til å felle en rettferdig dom, fordi de ikke kjenner andre menneskers indre liv med dets hensikter og motiver. Derimot skal begrunnelsen i v. 5 ikke ha noe å gjøre med Paulus' eget avkall på en selvbedømmelse som den i v. 4a omtalte. Men har vi rett i vår tolkning av v. 4c, da må v. 5b forstås som begrunnelse også av v. 4a.

Det vil igjen si at det er ganske uberettiget å slutte, som Althaus, at det ikke går an å innskrenke utsagnet i v. 4b til apostelens åpenbare handlinger, men at ordet «Jeg vet intet med meg selv» også omfatter *hjertet* med dets hemmelige viljesytringer og planer. Nei, det er just fordi hjertets råd ikke er helt gjennomsiktige for andre enn hjertekjenneren, Paulus ikke tør stole på sin samvittighets vitnesbyrd, men appellerer til Herren som skal åpenbare også disse.

Althaus' henvisning til *2 Kor. 1, 12 og 5, 11* kan ikke avkrefte denne vår forståelse av 1 Kor 4, 4—5. Når Paulus der roser seg av at hans samvittighet vitner om at han har ferdes i verden og særlig hos korintierne i Guds hellighet og renhet, ikke i kjødelig visdom, men i Guds nåde, da er det visstnok sterke ord, men de gir dog ikke uttrykk for noen annen selvbevissthet enn den som er uttrykt i 1 Kor 4, 4; forskjellen er nærmest den at Paulus her gir saken en mer positiv vending. Men at han med den hellighet og renhet fra Gud som han her roser seg av, ikke mener det samme som virkelig syndfrihet, framgår derav at de nevnte egenskaper settes i motsetning til kjødelig visdom, og at her kun er tale om hans ferd i ver-

den, ikke også om hans skjulte liv med Gud. Althaus mener riktignok av fortsettelsen å kunne slutte at også Paulus' *motiver* er innbefattet i denne hans hellige og rene ferd. Det var jo nettopp hans motivers renhet man i Korint hadde dratt i tvil. Og deri har Althaus for så vidt rett. Men disse motiver faller dog ikke sammen med det som apostelen i 1 Kor 4, 5 kalte «hjertenes råd». For mens disse kun er kjent av Gud, så forutsettes det i 2 Kor 1, 12 ff. at også korintierne kunne og skulle kjenne oppriktigheten av Paulus' motiver. Han har ingen baktanker med det han skriver, og hans munns ja er ikke tillike et nei (2 Kor 1, 13 f.; 17 f.). Uttrykkelig sier han på det av Althaus påberopte sted 2 Kor 5, 11 ikke bare at han er åpenbar for *Gud*, men at han håper at han også er åpenbar i *korintiernes* samvittighet!

Leser vi 2 Kor igjennom med det spørsmål for øye, om apostelen kun gir uttrykk for tilfredshet med seg selv eller om han ikke også røper noen syndsbevissthet, da kan vi ikke unngå å legge merke til at han ikke alene bekjenner at han har å kjempe med sterke fristelser og anfektelser som andre kristne og tilstår sitt hjertes uro og frykt, sml. f. eks. 4, 8 f.; 2 Kor 12, 7 f.; 2, 13; 7, 5, men at han også tar seg selv med i en formaning som den om å *rense* seg selv fra all urenhet på kjød og ånd og å fullende sin helliggjørelse i Guds frykt (7, 1). Merk at apostelen her ikke bare forutsetter at hans helliggjørelse (ἁγιωσύνη) ennå er ufullkommen, men også at det ennå kleber urenhet ved ham! Sml. likeledes de formaninger i første person flertall vi finner i 1 Tess 5, 6 og Rom 13, 12 f.

Og i lys herav kan det da heller ikke være noen tvil om at Paulus i sitt bekjente selvvitnesbyrd Fil 3, 12 ff., hvor han vedkjenner seg sin ufullkommenhet som kristen, mener en religiøs-*sedelig* ufullkommenhet. Althaus går merkelig nok kun flyktig inn på dette viktige sted, men henviser isteden til en annen forfatter, *W. G. Kümmel*, som i sin bok «Röm. 7 und die Bekehrung des Paulus», 1929, angivlig har bevist at det i Fil 3, 12 ikke er tale om noen moralsk ufullkommenhet hos apostelen, men kun om en religiøs, nemlig at han ennå ikke har grepet klenodiet, det endegyldige samfunn med Kristus. Men denne fortolkning av Paulus' bekjennelse står i åpenbar strid med hele sammenhengen; det ideal som han her tilstår at han ennå ikke har nådd, inneslutter jo det å kjenne

Kristus i *enhver* henseende, navnlig også kraften av hans oppstandelse og likedannelsen med hans død, v. 10, som utvilsomt inneslutter den *etiske* forvandling. Når da apostelen overhodet framstiller det som et mål han ennå ikke har nådd, å gripe Kristus, liksom han er grepet av ham (v. 12), da kan det som ennå skiller ham fra målet ikke bare være hans tros ufullkommenhet, men det må også være det ufullkomne i hans helliggjørelse, i hans moralske likhet med Kristus. Dersom han ikke hadde hatt følelsen av en vedvarende moralsk ufullkommenhet, kunne han da overhodet ha lagt slik vekt på trosrettferdigheten som han gjør ovenfor i v. 9? Visstnok framstiller Paulus seg gjentatte ganger som etisk forbilde for sine menigheter (1 Kor 4, 16; 11, 1; Fil 3, 17; 4, 9), men det er karakteristisk at han i det siste brev hvori han gjør det, dog *først* har bekjent sin egen avstand fra Kristus, og at han i den forbindelse formaner dem innen menigheten som vil være fullkomne, til å ha dette sinn, dvs. det som erkjenner sin egen religiøs-sedelige fullkommenhet og derfor ennå alltid jager etter fullkommenheten.

Svaret på det spørsmål, om Paulus som *kristen* ikke visste av noen synd eller endog gjorde fordring på syndfri fullkommenhet, må derfor bli negativt. I *prinsippet* er det altså ingen motsetning mellom apostelens selvbedømmelse og vår reformators!

TO UPRENTA SKRIFTER AV H. N. HAUGE

Av Andr. Seierstad.

Den 20. mai 1929 fekk St. Olafs College i Northfield, Minnesota, eit manuskript i gåve av pastor M. E. Waldeland, D. D. Handskriftet var innbundi i skinn og inneheldt to skrifter med Hans Nielsen Hauges namn til forfattarnamn. Gåva vart frambori under eit høgtidlegt møte, og collegepresidenten, dr. L. W. Boe, tok imot boka og lova gøyma henne i den eldfaste kvelven på høgskulen. Gjevaren let taka fleire avskrifter, den fyrste ved professor Olav Lee. Ei maskinskrivi avskrift forærte dr. Waldeland i 1930 til Universitetsbiblioteket i Oslo, saman med eit par fotografi som kan tena som skriftprøver.[1])

Det fyrste skriftet i boka — eg kallar det her Skrift I — har til titel: «*Overbevisning om Vantroe og Overtroe med Oplysning af det antagne for Rettroe*». Vi vil her bruka ei stuttare og greiare titelform som forfattaren sjølv har bruka på to andre stader i skriftet (s. 1 og s. 5): «*Vantroe, Overtroe og Rettroe*». Det andre skriftet (Skrift II) heiter «*Betænkning til Religions Forening, eller*

1) Det er denne avskrift eg held meg til her (Ms. 4° 1339, Oslo Univ.bibl.); originalen har eg ikkje set. I ei påteikning seier dr. Waldeland at denne avskrift er «verbatim copy, page by page,» av det gamle handskriftet. Kvar side i avskrifta svarar til ei viss side i originalen. Den uhjelpelege ortografien er attergjeven. I mine sitat her lempar eg noko på rettskrivinga. — Så vidt eg kan sjå er avskrivinga utført på ein samvitsfull og dugande måte. På visse stader er tilsett alternative dechifreringsframlegg, eller parafraser. Kanhende dette burde vore gjort fleire stader. Dei medfylgjande skriftprøvene syner at avskrifta har feillesingar her og der. I mine sitat har eg stundom viki av frå avskrifta, idet samanhengen tilseier ein annan lesemåte. Ved ei eventuell utgjeving av skriftene ville ein ha eit godt grunnlag i den nemnde avskrift, men på ei rad uklåre punkt måtte ein granska originalen nøyare under jamføring med anna haugiansk handskrift-materiale.

hvem der er rettroende efter Christi Moral eller Lyksaligheds Lære».[2])

Korkje det eine eller det andre av desse skriftene finst mellom dei vanleg kjende Hauge-skriftene.[3]) Likevel kan det ikkje vera tvil om at båe skriftene er ekte. Dei spreidde detaljar i manuskriptet der forfattaren friviljug eller ufriviljug avslørar seg sjølv, synest alle peika på Hauge. Rettskriving, stil og tankeføring svarar godt til Hauges. Etter dei forminska fotografiske skriftprøvene å døma er manuskriptet, forfattarnamnet inklusive, skrivi med Hauges eiga hand.

Med omsyn til proveniensen åt manuskriptet er å nemna at dr. Waldeland på ei blank side i originalen (Skrift I, s. 4, jfr. fotogr.) har innført ein del opplysningar som truleg kviler på familietradisjon. I avskrifta for Oslo Universitetsbibliotek har Waldeland innført om lag dei same opplysningar i noko fyldigare form. Han nemner her manuskriptet som «a book handwritten by Hans Nilssen Hauge while in prison in Norway. It was bound by him and presented to Jon Haugvaldstad. Jon Haugvaldstad presented the book to Lars Erickson Waldeland shortly after 1807. Lars Erickson Waldeland presented the book to his son, Rev. Ole Larson Waldeland, in 1844. Ole Larson Waldeland presented the book to his son Rev. M. E. Waldeland, D. D., in 1901.» Boka har soleis gått frå far til son i tre ættleder på rad, og då ikkje som rekande gods som den yngre generasjon har funni etter den eldre, men som ei formeleg gåve til eit av borna.

Haugvaldstad var den førande blandt haugianane vestpå, så det var naturleg at han fekk manuskriptet, anten til utgjeving eller i gåve. Waldeland-familien er frå garden Valleland i Varhaug på Jæren. Lars Eriksen Valdeland står oppført i matrikkelen av 1836 (Chr.a 1837) som bonde der på garden; han budde såleis ikkje langt undan John Haugvaldstad.[4])

---

2) Slik bør undertitelen lesast og ikkje: «eller hele den ev. rettroende» etc. Jfr. I, s. 6 i avskr. (I, s. 7 i orig.). — 3) Hauge nemner dei ikkje i sitt skrift av 1816: «Anmærkninger over de af mig udgivne deels af gamle Skrifter forlagte, deels af mig selv forfattede Skrifter», og heller ikkje i sine andre prenta skrifter for så vidt dei heilt eller delvis er berga og tilgjengelege. Så vidt eg veit er det heller ikkje i haugianske brev tale om skrifter som desse. — 4) Dr. Waldeland seier i opplysningane i originalen at Haugvaldstad fekk boka av Hauge i 1807. I avskrift-eksemplaret seier han, som sitert, «shortly after 1807». Tradisjonen synest ikkje vera sikker her, og er

Spursmålet er då om ein kan finna plass for dei to skriftene innanfor Hauges produksjon, og kva grunnen kan vera til at dei ikkje vart prenta. Av indre grunnar må skriftene, så som vi snart skal sjå, vera blitt til etter fengslinga i 1804. Og då penn og blekk vart honom fråtekne i fengslet alt til slutten av 1806, kan ein sjå bort frå dei to fyrste fengselsår og. Då han i 1807 atter fekk penn i hende, var ingenting meir naturleg enn å ta til med eit større arbeid, slik som han hadde gjort i tidlegare fengsel. Ei anna sak var det med utgjevinga. Frå 1805 til 1815 var det stogg i prentinga av Hauge-skrifter. Plakat av 5. juli 1805 sette forbod mot sal og utdeling av Hauges bøker, og politiet tok vare på det dei fann i prenteverk og hjå private.[5]) Men forbodet galdt førebils berre så lenge rettsaka varde,[6]) det kunne koma betre tider.

På hovud-titelbladet til Skrift I står årstalet 1807, men på titelbladet til fyrste delen av skriftet står «ved Christiandsand». Ein må forstå dette slik at forfattaren var ved Kristiansand då han gjorde ferdig ein del av skriftet. Etter 1804 var Hauge ved Kristiansand berre ein gong, så vidt kjent er, og det var i 1809 då han bygde saltverk ved havstrendene. Etter dette er vel ikkje skriftet ferdig før tidlegast 1809.[7]) I alle høve er det både av indre og ytre grunnar naturleg plass for dette forfattarskap i Hauges midtre fengselsår.

Skrift II må vera det eldste, det fyrst skrivne, av dei to skriftene, endå det står sist i manuskriptet. For dette skriftet er omtala på to stader i Skrift I (s. 6 og s. 82), og serleg på siste staden går det klårt fram at det er tale om eit eksisterande skrift, ikkje eit som skal skrivast.[8])

Når ein blader i desse skriftene, møter ein mange ordelag som

---

vel bygt på slutningar ut frå årstalet 1807 som står på eit av titelblada i Skrift I. Men som vi skal sjå er det ting som talar mot at manuskriptet vart ferdig så tidleg.

5) Eit skrift som Hauge hadde sett opp i fengslet på Eiker hausten 1804, «Beskrivelse over det aandelige Livets Løb og Strid», vart og liggjande uprenta, men kom likevel ut mellom venene i avskrift. Jfr. A. Chr. Bang, Til minde om H. N. Hauge, 1896, s. 16—31, der det omsider vart prenta. — 6) Formelt vart det fyrst avteki ved kgl. resol. 14. juni 1816. — 7) Dersom ikkje 1807 er feillesing for 1809, er truleg arbeidet påbyrja i 1807. — 8) Når skriftene står i omvendt kronologisk orden i skinnboka, så er vel manuskriptet anten ei reinskrift av eldre kladdar, eller, om vi har føre oss det eldste konsept, så må dette vera innbundi etterpå i ein annan orden enn den kronologiske, — gjerne av Hauge sjølv, slik som Waldeland-tradisjonen seier. Ei gransking av originalen ville kanhende gjera dette klårt.

minner om opplysningslitteraturen.[9]) Ein merkar og eit vidare interesseområde og mindre av sentral kristeleg forkynning enn i tidlegare skrifter. At Hauge i fengselstida får eit vidare syn og mindre aksentuerar det sentrale, det vitnar hans brev om, og sameleis det han seinare har skrive offentleg om sitt tilstand i desse år. Det framdregne manuskript er ei stadfesting av dette.

Men manuskriptet fortel mykje meir enn dei tidlegare tilgjengelege kjeldene om denne sak. Det syner at omskiftet hjå Hauge ikkje berre kom som eit pluss og eit minus i ein mogen manns interesseområde, slik at han sysla med opplysningstankane for tidkort skuld, vart spreidd i sitt sinn, slakkare i sitt program og friare i si framferd, men at han kom opp i ei teoretisk-eksistensiell krise der det stod hardt om dei berande kristendomssanningane.

Det går klårt fram at Hauge har gjennomgått eit indre oppgjer framkalla gjennom skrifter han fekk å lesa i fengslet og gjennom gruvlande tankar som kom under isolasjonen. «I vår christelige Religion havde jeg selv blevet forvirret . . . ved adskillige Skrifter» (I, 5).[10]) Under dette har han kjempa seg fram til eit personleg syn, eit vidsyn som han reknar for positiv vinning, og som i og for seg til dels visseleg var det og. Han talar om «den Indseende jeg har og dybere Tanker ved adskillige Skrifter, endog i Bibelen» (I, 5). Både han og andre har tidlegare vore «forlidet oplyst i adskillige Skrifter, hvoraf kan læres at sky Vildfarelse og blive kloge af andres Skade» (II, 1).

Gjennom sitt arbeid med spursmåla har han funni fram til ein mellomveg. Det gjeld «at skille fra hverandre Vantroe og Overtroe (II, 1; I, 5). Ordet «Retter Herrens Veye!», Jes 40, 3, «forstaaes ved at gaae ikke til een Side ved Vantroe eller til en anden

---

9) «Oplyse Folket» (II, 20), «Oplyst af Jesu Lære» (I, 31), «Gamle Sedvaner og Overtroe» (I, 55), «Den lyksalige Lære» (II, 52), «Dyd og Lyksalighed (I, 5), «Christi Moral og Lyksaligheds Lære» (II, 12), «Fryd og Fred i rette, gode Gjerninger» (II, 3), «Lærdommen og gode Exempler kan meget virke paa Menneskens Hjerte» (II, 20), «Som sagt holder jeg Oplysning høyst» (II, 2), «Hvor der forekommer Lys . . . af Christi Lære om Kjærlighed til Gud og Næsten, fremskinner Dyden af Troens Liv» (II, 1), «Skaberens Villie er at Sandhedskjærlighed og Retfærdighed skulde florere til Menneskens Oplysning og Lyksalighed» (I, 77). — 10) Han har «et blødt Hjerte» og «har lidt Angst af mange Tanker». «Jeg har Tid efter anden hørt adskillige Tanker om Religionen og hvad de har trod, læst nogle Skrifter, og ser deraf forskjellige Tænkemaader.» Han har lese bøker «som adspreder Menneskens Sind, forvilder fra Hovedgrund i hvad man skulde troe og forestille sig Guds velbehagelige Villie» (I, 4).

ved Overtroe» (I, 19). Ein kan seia at både front og intensjon er ein annan enn før. Han går ikkje lengre utan vidare inn for det ortodoks-pietistiske syn, men vender seg heller imot det med mild kritikk og korrigering. Ikkje berre ortodoksi og herrnhutisme, men og sine veners konservatisme vil han plukka for ein del «Overtroe». Sjølvsagt reserverar han seg når det gjeld den vulgære kritikk, serleg i Skrift I, der han nyttar den meste plassen til å motkjempa vantrua. Men det er frå konservativ side han ventar opposisjon og protest. I Skrift II vil han utbeda seg «at undgaae Stridsskrifter af uforstandig og ugrundet Religionsiver» (II, 3). Det er lettast å tenkja seg at Skrift I, som er sterkt diskuterande, er framkalla av kritikk frå venene, avdi han var for fri. Det er kjent at venene ikkje rett kjende han att då han på nytt tok til å ferdast mellom dei. Han reknar med at lesarane av Skrift I og Skrift II vil finna at hans «Sind og Tanker i Religionssager er ganske forandret», at der er «lagt anden Grund end da jeg først skrev». Men han svarar med 1 Kor 13, 11: Da jeg var barn, etc. «Disse ord passer på mig.» «Enhver kan slutte (at) min Visdom i Aars Tid maae noget have tiltaget» (I, 6).[11])

Betænkning til Religions Forening er på 52 paginerte sider omfram titelbladet.[12]) Forfattaren tek her opp problemet med dei mange konkurrerande religionar og konfesjonar og sekter. Men han skriv ikkje med praktisk-økumenisk siktemål. Liksom representantane for opplysningstoleransen og til dels den eldre pietisme vil han sjå bort frå det som skil og «alene betænke Foreningen, d. v. s. det som forener» (II, 12 f.). Han vil riva ned gjerdene ved å opplysa dei «mange Mennesker der af Enfoldighed troer at alle de som ikke har den Religion som de (selv) har, foer vildt og bliver af Gud fordømt» (II, 13). Det avgjerande for Gud er den erlege viljen og livsførsla. Dei som lever etter det ljos dei har fått, vil samlast

11) Hauge hevdar då at hans nye syn ikkje er resultatet av eit brot, men av ein vokster. Andre stader peikar han med rette på ein kontinuitet mellom vandretidsskriftene og desse siste når det gjeld visse djerve synsmåtar (II, 3; I, 8). Viktigare er det at Hauges tidlegare aksentuering av det etiske og aktive i kristendommen, hans kristelege optimisme og hans mange borgarlege interesser låg sers vel til rette for ei tilnærming til opplysningsrørsla. — 12) Fyrst kjem eit forord «Til elskelige Læsere» (s. 1—4), dinæst «Forerindringen» (s. 4—6), så sjølve framstillinga (s. 7—47) med ein konklusjon (s. 48—49), og til sist tre dikt eller rim. Siste diktet er eit nyttårsrim og kunne tyda på at skriftet var avslutta ved nyttårsbil (1808—09?). Dikt nr. 2 «Nu blomstrer Guds Kirke og bryder deilig frem» er signert C. P. S.

i det evige liv og nyta gleda av sine frukter om dei enn er af «adskillige Religioner, endog Hedninger» (II, 3).[13])

Med dette kan ein likevel ikkje seia at Hauge står sameleis som Fredrik II av Preussen då han skreiv: «In meinem Lande kann jeder nach seiner Façon selig werden.» Etter Hauge kan ein ikkje velja og vraka religion. Ansvaret stig med det ljos ein har fått. Dei som lever mot si religiøse overtyding er skilt frå Gud. Hovudformålet med skriftet er nett å syna «hvem der er rettroende (d. v. s. *ret troende)*» etter Jesu moral og lukkelære. Normen finn han i Mt 5, 6 og 7, (d. v. s. bergpreika) og Joh 15. Den som er fatig i ånda, strider mot sin verdenskjærleik, tener sin næste, er viljug å lida, og let sitt ljos skina så langt det rekk, han er rett truande, — heidningen og på sin måte.

Det som stiller Hauges syn så nær opplysningstoleransen er fyrst og fremst at han ikkje synest setja frelsa i relasjon til Kristus og hans verk.

Frå venene venta Hauge det motlegg, at når menneska «bliver salige af hvad Religion de er», kvifor strevar då Hauge med å «oplyse Folket» (II, 20), og kvifor skal ein då driva misjon (I, 83—87). Hauge svarar m. a. at menneska kan verta betre og den evige sæla større gjennom kristeleg opplysning.

Vantroe, Overtroe og Rettroe er på 88 paginerte sider[14]) og har form av ei samtale mellom Vantroe og Rettroe og mellom Overtroe og Rettroe.[15]) Hauge gjer i forordet merksam på at Rettroe gjev ord for hans personlege syn. Dei andre innlegg er ting han har lese, høyrt eller tenkt, men forkasta (I, 5).

Vantroe byrjar med gudsidéen: «Jeg kan ingen gud se», berre «Naturens omvexlinger». Rettroe gjev empirisk-logiske prov for Guds tilvære. Omsider kjem dei til Bibelen. Det vert peika på mange uetiske drag i G. T., på uåndelege seremoniar, urimelege

---

13) Dette syn hevdar han og seinare i Skrift I og seier at dei ymse menneske utan omsyn til «udvortes Bekjendelse, endog Tørkiet og Hedninger» har del i Guds ånd og Guds rike «naar deres Hjertes Forsæt er retskaffent og dem vandret efter deres Lys som de har annammet» (I, 81—82). — 14) Avskrifta er berre på 87 sider, då avskrivaren ikkje har teke omsyn til ei blank paginert side i originalen (s. 4). Eg held meg alltid til avskriftpagineringa. I Skrift I finn ein originalens sidetal ved å addera 1 til avskrift-sidetalet, i Skrift II har avskrift og original same paginering. — 15) Fyrst kjem eit forord: «Elskelige Læsere», så den lange samtale. Innhaldet er delt i 3 hefte eller kapitel (4—29, 29—57, 57—87).

liknader og spådomar. Rettroe meiner at Moses og profetane har gjort bruk av akkomodasjon.[16]) Men andre stader bryt det syn igjennom at Guds menn var små og skrøpelege, ikkje berre som menneske, men og som openberrings-bodberarar. Overtroe blandar seg stundom i samtala når han tykkjer Rettroe gjev for store konsesjonar til Vantroe. Overtroe doserar ikkje folkeleg ovtru, men ortodoksiens og til dels herrnhutismens berande tankar. — Under kritikken av evangelielitteraturen gjev Rettroe den mogne vurdering, at ulikskapen i detaljar snarare er tillitvekkjande enn tillitdrepande når det er samklang i hovudsaka.

Paulus' forkynning av sola gratia, som Overtroe går inn for, skaper serlege vanskar for Rettroe, som alltid er redd det skal syndast på nåden. Hauge dryfter dialektisk spursmålet forsoning, nåde og gjerningar, utveljing, o. s. b.[17]) Ved eit ord som Rom 9, 16: Det står ikkje til den som vil, etc., bryt Rettroe ut: «Gid det ikke stod!» Det gjeld for han å berga den aktive lydnad og det menneskelege ansvar.[18])

Imot vantrua held Hauge fast på læra om helvete og ein personleg djevel, Messias-spådomane i G. T., Kristi overnaturlege fødsel og hans guddom, det sakramentale i dåp og nattverd, og i det heile trua på underet, også i G. T., om enn der med visse reservasjonar.[19])

Hauge er vel den fyrste norske lekmann som løyste seg frå læra om verbalinspirasjonen og Bibelens formal-fullkomenskap og likevel fekk tru seg som Guds barn i kraft av Guds-ordet. Ikkje få samtidige norske bønder smaka på den same opplysningslitteratur og hamna i vulgærkritikk og spott.

---

16) «Det var nødvendigt for at indtage Folkets Hjerter, overtale dem ved saadanne Forestillinger og dermed holde Folket under Lydighed» (I, 17). «Profeternes Udtrykker i den Tid kan jeg undskylde med at Folket var saa raa og vanvittige eller uoplyste, og (de) maatte tildeels bruge saadanne Lignelser saa Tilhørerne kunde fatte det; (de) prædikede om Straffen for at afskrække folket fra Lasterne» (I, 23). — 17) I innhaldslista (I, 2) kallar han denne del av skriftet for «Pottemagerens Afhandling», avdi han m. a. dryfter Rom 9, 21 om pottemakaren og leirstykket. — 18) Korleis Hauge kunne vinna ei hjartans til-eigning også av bibelord som var honom svære, ser vi av ord som desse: «Det var mig ellers godt at være i Guds Haand . . . *naar jeg da ikke imodstod hans Aand meer end Leeret gjør mod Pottemageren;* da dannet Gud mig vist til sin Ære, *gav mig Kraft og drev mig til sin Gjerning,* saa jeg hverken havde Aarsag eller kunde undskylde mig med noget Skin» (I, 57). — 19) «Noget kan og . . . være tilsat og gjort større end skeet er i en velment Mening at Folk skulde fatte desmere Agt og Ære for de Guds Bud dem lærte» (I, 19).

Det veikaste ved Hauges standpunkt i fengselstida er likevel hans inspirasjonssyn. Guds tale til Moses og profetane er reel nok,[20]) men verkar som den «nye Vin», Luk. 5, «som man bliver drukken af», Acta 2. Og «en drukken Mand kan ikke tale saa ret og vel i alt». «En anden Aand eller indbildt Tanke kan indfalde, som antages og troes er det rette» (I, 24—27). «Ved saadant kan man let vige af Veyen» (I, 19). Paulus, «som andre mennesker, kan feyle» (I, 54), men hans mange gode ord «bør langtfra forkastes for(di) om nogle Avner er i denne Hvede» (I, 56). Det synest som ikkje eingong Jesus går heilt fri for kritikk for si framferd, men Hauge stoppar opp her med eit non liquet (I, 74).

I det heile hevdar Hauge at det finst ting som er for høge til å fata med tanken, han viser kritikken bort. I slike tilfelle kan han tala seg varm. Stundom kjem den gamle kraft og glod over han. Då hender det han gløymer si stilform og kallar seg «Christeligt Troende» eller liknande istadenfor «Rettroe».

Det som gjorde at han under fengselskrisa ikkje heilt tapte fotfestet, var etter hans eiga meining den gjennomgripande oppleving han hadde hatt under sitt gjennombrot; at det var eit Guds inngrep kunne han aldri koma ifrå. Her skilde han avgjort lag med opplysningssynet, som i slike kriser berre såg sjukleg innbilling. Det var ikkje den sterke opplyfting og ørskesæla som verka serleg overtydande på Hauge, men det var *verknaden* av det han då opplevde.[21]) Gjennombrotet førde til *helging*, han elska Gud og tente honom gjerne i livet, og dette var «Hovedlæren eller Kjernen i Christi Lære» (I, 5).[22])

Men det kan ikkje nektast at Hauges syn på kva helgingskravet innebar var merkt av den tids opplysningsmoral og toleransesyn.

---

20) Han viser frå seg den rasjonalistiske forklåring at det dei opplever kjem «af Blodet, Naturen, Luften, Talen og andre naturlige Ting» (I, 25). — 21) «At det er den Helligaand som virker indvortes, kan ikke nægtes, thi baade jeg som og . . . flere der var lidet belæst, blev i hast oplyst, hvilken Oplysning ingen med gode og rette kan modsige; *og som denne Aand drev os til Helighed, saa kan og bør jeg troe ham som Gud;* thi gjorde jeg Synd om jeg imodstod saa sandfærdig og grundig Overbevisning» (I, 33). — 22) Ein kunne seia at for Hauge er helgingsmotivet eit kriterium både for bibelskriftene og for det subjektive gudsliv. Fordi og for så vidt Bibelens skrifter driv til heilagt liv, manifesterar dei seg som guddommelege normer, og for så vidt ei religiøs oppleving fører til helging i samklang med ordet, er ho eit verk av Guds ånd. På dette grunnlag dømde han no den åndelege drift han hadde i si fyrste kristentid til å bruka harde ord mot presteskapet, som kjøtleg ihuge.

Dei to framdregne skriftene er vitnemål om at den kjelda som helgingslivet skulle flyta fram av, Kristus og hans fullkomne frelsesverk, hjå Hauge var, under påverknad frå samtida, i ferd med å turka inn til berre Kristi lære og eksempel. Så sat han att med ei mager tru, ein mager bibel, og ein dovna eldhug for Guds rike.

Gjennom kritikkens og tvilens eld laut Hauge gå. Han stod ikkje opp or oska som ein ny Føniks-fugl, nyskapt, med sterke vengeslag. Han kom ut or elden med svidde venger. I kor stor mun dei vaks ut att, det kunne vera verdt ei serleg ettergransking. Når han ikkje i seinare år sytte for at dei to fengselsskriftene vart prenta, kan det tyda på at han ikkje lenger brydde seg så mykje om dei.

Men for vår forståing av Hans Nielsen Hauge er skriftene verdfulle, og familien Waldeland fortener takk fordi boka er berga. Vi har her eit lite døme på at dei utvandra nordmenn i Amerika kan spela ei liknande rolle som fordom dei utvandra nordmenn på Island, at dei bergar åndeleg arv og litterære skattar som her heime kan hende ikkje ville vore påakta.

Dokumenta frå Hauges psykisk-åndelege martyrium i Oslo Rådhusfengsel kan ha mangt å læra oss i ei tid då mental tvangspåverknad i konsentrasjonslæger og fengsel, i einsretta presse og kringkasting systematisk er teken i bruk av store kultursamfund i kampen mot bibelbunden kristendom. Fyrst og fremst at Guds nådige hand er mektig til å halda ein oppe også under psykisk tvang. Dinæst at ein i fridoms tid treng bu seg best mogleg ved heilt klårt, både personleg og teoretisk, å byggja på det objektive i kristendomen, som all kraft flyt frå.

HOMILETISK ELLER TEMATISK PREKENMETODE?

Av Johannes Smemo.

---

1. — All preken, både i og utenfor gudstjenesten, helt fra kirkens eldste tid og til i dag har metodisk sett vesentlig vært øvd under to forskjellige former. Vi kjenner dem under navnene *homili* og *sermon*. Homiletikken har også brukt uttrykkene *tekstuell* og *tematisk* metode. Endelig dekker også betegnelsene *analytisk* og *syntetisk* preken i hovedsaken det samme.

De forskjellige termini prøver hver for seg å uttrykke noe karakteristisk. Minst sier ordene homili, som opprinnelig betegner fortrolig samvær eller samtale, og sermo, som også først og fremst betyr samtale, «Auseinandersetzung», men som etterhånden får den rent alminnelige betydning «tale», med vekten på en mer avhandlingsmessig behandling av gjenstanden. Mer saklig karakteriserende er uttrykkene analytisk og syntetisk. De peker da også tydelig i samme retning som de to best kjente og lettest forståelige termini: tekstuell preken og tematisk.

Etter den ene metoden arter altså prekenen seg som utleggelse og anvendelse av en bestemt bibelsk tekst — punkt for punkt, og i regelen også vers for vers. Dermed er, iallfall i alminnelighet, kravet om enhet og orden i prekenen ikke oppgitt. Men enheten er tekstens enhet, og ordenen er gitt med tekstens egen tankegang. Den andre metoden har sin egenart i at den stiller opp et tema, et avgrenset og helst også som positiv «dom» formulert emne, som utvikles etter sitt hovedsynspunkt og sine enkeltmomenter i en logisk bygd disposisjon. — Det er et nytt spørsmål om det etter

denne metoden er nødvendig med en bestemt tekst, eller om prekenen også kan øse av Skriften bare i sin alminnelighet, uten bruk av enkelt-tekst. Vi skal senere drøfte det. Men historisk og praktisk er det ikke spørsmålet tekst eller ikke-tekst som skiller metodene. For den gudstjenstlige forkynnelse forordner jo de fleste kirker perikopemessig eller fritt valt tekst. Og selv i den friere forkynnelse var og er tekstbruk alt overveiende.

Derimot er det klart at *formalt* kjennetegnes temaprekenen ved større frihet ikke bare i forhold til den enkelte tekst, men også til Skriften som helhet. Og her ligger da utgangspunktet for det meste av den kritikk som fra tid til annen blir reist mot temaprekenen. Innenfor de lutherske kirker må den sies å ha vært den rådende helt fra ortodoksiens dager av. Melanktons innflytelse på prekenen har formelt vært mye større enn Luthers. Ikke minst i det 19. og 20. århundre har den tematiske metode nærmest vært dominerende.

Men av og til har da kritikken fått mæle. Ved begynnelsen av forrige århundre skrek den berømte *Menken* av strupen og kalte temaprekenen «ein Hauptstreich Satans».[1]) I våre dager har fornemmelig *Barth* tatt opp den tonen og har funnet gehør hos en anselig rekke yngre teologer og forkynnere, særlig i Tyskland og Sveits, men f. eks. også i Danmark. Etter disse menns syn er prekenen ganske enkelt «avlesning», som *Thurneysen* uttrykker det, nemlig avlesning av Skriftens «tavler», som i form av bestemte tekster stilles opp for menigheten, forat forkynneren skal hjelpe den til å stave seg igjennom dem.[2]) Avstanden mellom denne tekstutleggende preken og den nyprotestantiske tyske og sveitsiske temapreken er jo unektelig nokså avgrunnsdyp. Og så kan vi kanskje noenlunde begripe Barths kraftige ord at «hele den moderne protestantismens elendighet som vi i dag må betale for, lar seg sammenfatte derhen: dens forkynnelse er blitt temapreken».[3]) — Hos oss har spørsmålet, så vidt jeg vet, ikke vært mye fremme. Det henger vel sammen med at vi tør si vi er blitt spart for de verste av temaprekenens utglidninger. Men at folk dog er oppmerksom på problemet, viser f. eks. dagbladet «Dagen», når det siste høst fant det nødvendig å søke svar på om tematisk preken fører bort fra Skriften.[4])

Dreier det seg nå virkelig om et så alvorlig enten — eller? Er det virkelig så at av de to prekenmetoder som går slik jevnsides ned gjennom forkynnelsens historie, representerer homilien den ene rette form for kristen preken, mens temaprekenen betyr en falsk vei og et frafall?

2. — Til prinsipiell klarhet vil vi lettest komme om vi går tilbake til det andre og enda radikalere spørsmålet som vi i stad rørte ved, nemlig om prekenen overhodet er absolutt bundet til bruk av en bestemt tekst. Må det her svares *nei,* så er med det samme «avlesnings»-prekenen avvist som den *eneste* legitime, og muligheten åpnet for anerkjennelse også av tematisk preken — når den da ellers fyller kravene.

Svaret kan ikke gis ut fra mer eller mindre tilfeldige synspunkter, heller ikke ut fra historisk sedvane, men bare ut fra et prinsipielt syn på forholdet mellom prekenen og Skriften. Og da står jo saken i korthet slik:

Prekenens oppgave er å formidle Guds vilje og nåde, Guds eget reale nærvær, ved å forkynne Hans ord. Dette Guds ord er gitt i Den hellige skrift. Autentisk, som selvstendig kildespring, har vi det bare der. Derfor må all forkynnelse som i det hele tatt vil gjelde for kristelig, åpenbaringstro, ha sitt grunnlag, sin kilde og sin norm i Bibelen. Men dette gjelder budskapet etter dets vesen og grunninnhold. Det gjelder *Kristus* i Skriften. For i Ham bor hele guddommens fylde legemlig. Han er Ordet. Og slik som Han er Skriftens innhold, slik skal Han også være prekenens. Noe annet sted enn Skriften har prekenen ikke å hente Ham fram fra.

Men betyr så dette at det heller ikke gis noen annen måte å forkynne Bibelens Kristus på, enn å ta for seg og utlegge bestemte bibelsteder hvor ord av Ham eller om Ham trer frem i konkret bokstav? Også i den seneste tid er det flere som har hevdet det. Taler over religiøse spørsmål, sier den ene,[5]) er selvsagt mulige uten tekst. Og hvis man av prekenen ikke venter annet enn at den skal bringe kristelige tanker, så er også tekst «leilighetsvis unnværlig». Men prekenens oppgave er intet mindre enn å stille tilhøreren overfor den levende Gud, slik at Han kan få skape sam-

funn med seg. Og det kan bare skje ved Hans egen actio, som Han øver gjennom sitt nådige ord. Prekenen, sier en annen,[6]) vil jo ikke meddele en sannhet, f. eks. den at Gud er en nådig Gud, men den vil bevitne at Gud ved å la sitt ord forkynne er kommet nær til oss og handler nådig med oss gjennom dette ord.

Vel — til denne bestemmelse av prekenens vesen og oppgave skal vi her ikke si stort til kritikk. Men det er ikke mulig å skjønne at den skulle tvinge til obligatorisk enkelttekst-bruk. Det kan man bare hevde hvis man har et Guds-ord-begrep som er tømt for ethvert virkelig noetisk sannhetsinnhold og har karakter av en helt kontingent «Ereignis». Og selv da er det vanskelig å se annet enn at det bakom må ligge en mekanisk oppfatning av Guds ord, hvoretter Ordet er *bundet* til de *Wörter* som er hentet fra Bibelen. Men en slik oppfatning av Guds ord har vi jo ikke. Den gjør seg gjeldende helst i reformerte kretser, og kanskje er det derfor symptomatisk at det fortrinsvis er reformerte teologer som forfekter teorien om enkelttekstens absolutte uunnværlighet.

For evangelisk-luthersk betraktning tar saken seg fra to synspunkter annerledes ut. Først har vi det mer organiske syn på Guds ord og på Skriften. Det gjør at vi mener Kristus godt kan forkynnes også uten et bestemt bibelord som grunnlag, når bare Bibelens Kristus som helhet og etter sin bibelske grunnkarakter kommer klart til uttrykk. Nekter man dette, så måtte man jo egentlig konsekvent si at selve tekstlesingen, resitasjonen av bibelordene, var den beste, for ikke å si den eneste trygge forkynnelsesmåte. For så snart vi åpner munnen for å preke, så blir det noe annet enn bibelordets «Ereignis» — om vi aldri så mye bruker homiletisk metode. — Men nå er jo alle enige om — og det er det andre synspunktet — at preken ikke er bare repetisjon av skriftutsagnene, men at den har å gjøre Guds ord konkret og aktuelt gjennom et levende vitnes «omskrivning» av bibelbudskapet. Den som tror, «har vitnesbyrdet i seg selv», og kan følgelig også uten direkte tilknytning til noen bestemt tekst formidle et helt igjennom skrifttro prekenbudskap. Ingen mindre enn *Luther* har gitt uttrykk for denne personlig-saklige bundethet til Skriften og formelle frihet overfor tekstordene på denne måten: «Den beste predikant er den

som en kan si om når en har hørt ham: *Det* sa han, — selv om han ikke akkurat anfører så mange ord av Skriften, når det han preker bare er rett og stemmer med troen.»[7])

Vi må altså slå fast at det godt *kan* prekes rett uten bestemt tekst. Og til praktisk talt alle kirketider er det også leilighetsvis gjort, og det av forkynnere som alle vil anerkjenne. Nettopp Luther kan igjen nevnes som eksempel. En annen sak er at kirken nok har sine gode grunner til å holde på tekstbruken som gyllen *regel*. *Achelis* tør ha formulert tingen bra når han sier at om der vel ingen *absolutt* nødvendighet er med en bestemt tekst, så dog en *relativ,* vesentlig praktisk.[8]) Uten å komme nærmere inn på det kan vi bare si at det finnes ingen naturligere og mer effektiv ytre måte å binde både preken, predikant og tilhører til Skriften på.

Meningen med det som nå er utviklet, er altså ingenlunde å løsne på tekstskikken. Men det er å vise at noen formal bundethet til tekstbokstavene kan vi ikke la oss tvinge inn under. Og er det dermed åpnet mulighet for tematisk forkynnelse *uten* tekst, så er den *vanlige* temaprekens legitimitet — den som jo så overveiende knytter seg til bibelske tekster — med det samme påvist.

Riktignok prøver nå de nyeste homili-forsvarere å formulere problemet slik at det blir hetende: Preken over en tekst *eller* preken over et tema?[9]) De forutsetter altså to motsatte muligheter som det må velges mellom. Og sto saken slik, så var jo valget unektelig opplagt for dem som også i homiletikken vil gjøre alvor av *sola scriptura*. Men denne problemstillingen er en tilsnikelse. Den fortier det faktum at det aller meste av alle tiders tematiske preken ikke bare «legger en tekst til grunn», men også beflitter seg på å la den dominere prekenen. Vi nekter ikke at den ofte er svak i så måte, og at det særlig i nyere tid er skjedd utrolige utglidninger, idet teksten har måttet tjene bare som motto og springbrett for predikantens egen visdom og kunst.

Men slik *behøver* det ikke å gå. Spørsmålet tematisk-homiletisk er ikke et spørsmål om prekenens innhold; det skal i begge tilfelle være det bibelske Kristus-budskap; men det er et spørsmål om dens form, dens metode. Og her står det ikke slik som f. eks. Barth hevder, at det bestemte innhold skaper seg bare sin ene bestemte form, den homiletiske. I samme grad som man gjør alvor

av at prekenen skal bringe det evige, uforanderlige Kristus-budskap som aktuelt og eksistensielt Guds-ord inn i hver ny individuell og menighetsmessig situasjon, så blir det ikke bare en mulighet, men en plikt for kirkens forkynnere å «omskifte sin røst» og på de forskjelligste måter søke å nå menneskene. Om formene forkynnelsen da kan anta, gjelder det at «alt er eders» — når de bare kristnes og stilles inn i ydmyk tjeneste for Ordet. Slik *har* jo kirken latt Ordet tre fram i de forskjelligste skikkelser i gudstjenestelivet og forkynnelsen. Den har annektert den lyriske og musikalske form i salmesangen og den dramatiske i liturgien. Hvorfor skulle den ikke ved siden av den episk-eksegetiske homili også ha plass og bruk for den mer oratoriske temapreken?

Endelig må vi nå også huske det faktum at vi sjelden eller aldri møter noen av disse to prekentyper i helt rendyrket skikkelse. De representerer hver sine motiver og intensjoner og både kan og må holdes ut fra hverandre i den homiletiske teori. Men i praksis berører de stadig hverandre og går ofte over i hinannen. I samme grad som temaprekenen utlegger tekstordene konkret og i tekstens egen orden, nærmer den seg homiletisk preken. Og i samme monn som homilien ordner sitt stoff under ett samlende synspunkt og i streng systematisk orden, tenderer den mot temapreken. Det beror særlig på teksten selv til hvilken kant det hele i hvert enkelt tilfelle skal vippe over.

Men som sagt: Forskjellige typer er de, forskjellig motiv og intensjon bæres de av. Derfor er det en smule «motivforskning» vi her videre må drive, når vi nærmere skal fastslå de to metoders forskjellige art og verd.

3. — Homiliens alt overordnede interesse er *selve Ordet*, at det skal lyde så direkte og så rent som råd er. Dens motiv er *logosentrisiteten*.

Det burde være umulig for noen evangelisk homiletikk å overse at vi her står ved det mest grunnleggende synspunkt som overhodet kan nevnes. Også i den formale homiletikk må det få gjelde. På spørsmålet om *hvorledes* forkynnelsen skal arte seg, lyder svaret: slik at Ordet får dominere i sin størst mulige renhet og fylde. Og hvilken prekenmetode skulle da ligge nærmere for hånden enn den

hvor man ganske enkelt tar det konkrete ord, teksten, for seg og utlegger det just som det står? Det er virkelig med rette den homiletiske prekenmåte er blitt kalt *methodus naturalis*. Prekenhistorisk er det derfor også interessant å se — og det burde visst gi oss en del å tenke på — at tider og personligheter som Skriften i det hele tatt hadde sterk makt over, i regelen fant fram til homilien som sin naturlige prekenmåte.[10])

Ordet etter sin egen *objektivitet* er det altså som i homilien finner sitt enkleste uttrykk. De subjektive momenter trer tilbake og underordner seg nesten demonstrativt-metodisk det objektive ord. Det gjelder forkynnerens subjektivitet. Han opptrer her virkelig som *minister verbi* — i den konkrete skikkelse av *minister textus*. Dess grundigere han har arbeidet, dess høyere og tydeligere teksten selv derved får tale, dess mer vil han og hans prestasjon bli borte. Og det gjelder tilhørernes subjektivitet. Her får ikke deres personer, ønsker og behov stikke seg fram og bestemme over prekenen. Ordet selv avgjør hva som skal høres og mottas. En mer subjektivt-ydmyk prekenform er det vanskelig å tenke seg.

Men dermed gir logosentrisiteten seg uttrykk også på en annen måte. Ved den strengt tekstutleggende preken kommer Ordet til å råde ikke bare i sin alminnelighet, men allsidig, konkret og i detalj. Gudsordets *forskjellige* sider og *enkeltheter* får komme til sin rett. Forkynnelsen avgrenser seg ikke så lett til en sum av vedkommende predikants yndlingstemata, og de *mange små* skatter som ligger gjemt i de bibelske tekster, blir ikke så lett liggende upåaktet. Også en teksttro temapreken kan utvilsomt langt på vei fylle disse krav, men at de er naturligere og sikrere varetatt ved homiletisk metode, bør ikke nektes.

Videre vil denne preken på en utvungen måte framelske hele menighetens logosentriske innstilling ved både bevisst og ubevisst å lede den inn i selve Skriften. Den tjener uvilkårlig det sikte som med et fint ord er blitt kalt prekenens egentlige oppgave: det å være «undervisning i å høre» — nemlig Guds egen tale.[11]) Jeg vet ikke hvilken bedre hjelp til flittig og forstandig personlig bibellesning vi skulle kunne nevne, enn en rettskaffen homiletisk forkynnelse.

Med alt dette er vel homilien — alle spesielle omstendigheter

ufortalt — den prekenform som naturligst og mest effektivt forlener prekenen med den *autoritet* som skal kjennetegne Ordets forkynnelse. Homileten kan ikke — som vi ofte ser det hos tematikeren — lukke Bibelen og legge den vekk så snart han har lest opp teksten. Åndelig talt er han nødt til å stå med Bibelen i hånden, — og somme tider ser vi at han gjør det bokstavelig. Det er et vitnesbyrd i det som neppe kan annet enn virke. Og det gir predikanten en trygghet som han knapt har råd til å unnvære hvis han har kjent det fulle ansvar ved gjerningen.

4. — Hvordan er så ved siden av denne *methodus naturalis* temaprekenens *methodus artificialis* oppstått? Det er ikke til å nekte at ofte nok var det den selvrådighetens vei man slo inn på når man ikke lenger ville bøye seg for Ordets ubetingede dominans. Men hverken historisk eller saklig er temaprekenens motiv rettferdig og fyldestgjørende forklart med dette. Også den er sprunget ut av fullt legitim interesse, nemlig den som i selve åpenbaringen og i all rett teologi utgjør komplementet til logosentrisiteten: den *sjelesørgeriske* intensjon.

Det gjelder jo ikke bare om at Guds ord blir ropt ut. Men det vil bli hørt, og det vil virke på dem som hører. Og så sant som det er at den virkningen er Åndens hemmelighet og skjer «når og hvor det behager Gud», så står dog forkynneren ansvarlig for denne sak. Den er det Guds *bud* som ligger over ham i hans kall som forkynner. Og her er temaprekenen et pliktig og ærlig forsøk på å fylle budet.

Det finnes i litteraturen adskillige mer tilfeldige henvisninger til dette sjelesørgeriske motiv som det drivende i temaprekenen.[12]) Og er det først erkjent som grunnmotiv, så kan de aller fleste av de momenter som driver i retning av tematisk preken, innordnes under dette hovedsynspunkt.

Det må vel råde enighet om at temaprekenen allerede rent ytre sett i alminnelighet byr bedre muligheter for at budskapet kan bli hørt og forstått og fastholdt. Bare et fåtall bibelske tekster er så enhetlige at en homiletisk utleggelse av dem i seg selv utgjør en ordnet tale med den ønskelige inndeling og oversiktlighet. Og så går det med homilien lett slik som *Claus Harms'* berømte ord sier:

«Sie macht voll, aber nicht satt.» Man hører mangt, men bevarer og utnytter lite. Eller for å bruke et annet bilde: Hele jakten blir for mye en skyting med hagl. Men til det vilt som forkynnelsen er ute etter, trengs det iallfall stundom kuler. Og temaprekenen er den spesielle form for slik ett-projektil-skyting.

Under dette synspunkt kunne det ellers nevnes at det sikkert også er mange prekenhørere, ikke minst menn, som både ønsker og ville ha hjelp av en forkynnelse som fremmer en systematisk erkjennelsesmessig «innøvelse i kristendom» — etter dens enkelte punkter og dens indre sammenheng. Og i forkynnelsen er det temaprekenen som på særskilt vis tar seg av denne interessen, akkurat som vi i teologien har den systematiske disiplin stående ved siden av den eksegetiske.

På samme linje ligger det at temaprekenen kan øve sjelesørgerisk tjeneste ved å gjøre forkynnelsen variert og interessant. Særlig gjelder det prekenen over de stadig tilbakevendende perikoper. Med noen rett kunne det sies at egentlig kan det prekes homiletisk bare én gang for samme menighet over samme tekst.[18]) Temaprekenen derimot gir høve til å se tekstene fra forskjellige synspunkter og i skiftende belysning. — Ellers vil vel rent homiletisk preken overhodet ha sine vanskeligheter med å fengsle tilhørerne. Og det i samme grad som tilknytningspunktene når det gjelder kjennskap til og interesse for Skriften, er dårlige. Under slike forhold kan det bli sjelesørger-plikt ikke å overbelaste tilhørernes tålmodighet og evner med ren utleggelses-preken, men å føre budskapet fram i en form som har bedre utsikt til å interessere og virke.

Det sjelesørgeriske motiv sikter imidlertid ikke bare på den enkelte, men på hele menigheten. Og en styrke ved temaprekenen ligger nettopp i at den kan imøtekomme de særskilte krav og behov som menighets-situasjonen innebærer. Ethvert ord fra Skriften har sikkert — som Guds ord — et ærend til enhver tid og enhver forsamling av mennesker. Men like visst er det at et hvilket som helst bibelavsnitt ikke uten videre har gjennomslagskraft når som helst og hvor som helst. Velger predikanten selv sin tekst, så tilgodesees jo det sjelesørgeriske hensyn her ved tekstvalget. Men der hvor det rår foreskrevne tekster, vil man med rent homiletisk metode ofte

i betenkelig grad komme til å tale ved siden av den situasjon som tilhørerne befinner seg i. Og så står titt også fra dette synspunkt temaprekenen med sin større formale frihet overfor teksten som den sjelesørgerisk fruktbarere prekenmåte. Forkynnelsens menighetsmessige, kasuelle karakter krever at den tematiske preken i tilbørlig grad respekteres.

Og endelig en siste ting: *Gustav Jensen* har prøvd å vise hvordan valget mellom de to prekenformer avhenger av om man legger vekten på Ordets enhet eller på forkynnerpersonlighetens enhet, og nevner som temaprekenens største fordel at den innrømmer predikanten større selvstendighet og leilighet til å bruke sine eiendommelige gaver og krefter.[14]) Likeså suspekt som dette kan være dersom tanken ledes vesentlig hen på utfoldelsen av predikantens personlighet, likeså naturlig lar også dette seg innordne under det sjelesørgeriske motiv dersom det huskes at det personlige hos predikanten bare har til hensikt å nå og å gjøre Ordet virksomt hos dem som hører. Det kan ingen tvil være om at den mer elastiske tematiske metode da kan gi den kristelig sterke og modne predikant-personlighet bedre adgang til sjelesørgerisk å yte hjelp med sin særegne troserfaring og sin særegne tilegnelse av skriftinnholdet. Med full fastholden av den styrke som den logosentriske homiletiske preken har i sin objektive karakter, må vi altså hevde at temaprekenen — når den øves rett — varetar en fullt legitim interesse ved å la den sanne subjektivitets krav skje fyldest.[15])

5. — Har vi rett i det som nå er utviklet, så blir det umulig å se de to prekenmetodene som eksklusive motsetninger. De blir da mye mer å betrakte som umiddelbare uttrykk for de to komplementære grunntendenser som dominerer selve åpenbaringen og alt sunt kristenliv, nemlig den logosentriske og den sjelesørgeriske. Prinsipiell rendyrking av den ene, og kanskje tilsvarende fordømmelse av den annen, er da så langt fra noe tegn på styrke og sunnhet, at det tvert imot røper manglende syn for et hovedmotiv i forkynnelsen. Det er lett nok å se at dette var tilfelle i den nyprotestantiske både teoretiske og praktiske forkjærlighet for temaprekenen; den hang så tydelig sammen med sviktende forståelse for at kristen preken er forkynnelse av *Guds ord*. På den annen side

står det for meg som helt klart at når Barth og hans tilhengere så eksklusivt avviser temaprekenen og opphøyer homilien til den ene saliggjørende prekenform, så er det et konsekvent utslag av den svake sjelesørgeriske innstilling som i det hele tatt kjennetegner denne retning.[16])

Heller ikke nå ville det altså etter min mening være noen vinning om temaprekenen skulle bli brakt i det rene vanry og et nytt homiliens regimente skulle bli innvarslet. Harnack får beholde rett når han sier at ingen av dem er fullkommen i samme grad som den fjerner seg fra den annen, men begge ved at de nærmer seg hinannen og søker å gå over i hverandre.[17]) Derfor blir spørsmålet om den ene eller den andre metoden et spørsmål om besinnelse på hele prekensituasjonen både etter dens prinsipielle karakter og etter dens aktuelle art og behov.

Og skulle vi da til slutt våge å antyde noen praktiske retningslinjer akkurat nå, kunne det kanskje bli slik omtrent:

Temaprekenen forutsetter en meget sterk prinsipiell forankring i Skriften; ellers blir den lett en forførerisk egenmektighetens vei. Står vi så sterkt her? Neppe noen av oss så sterkt som vi kanskje tror. Derfor banker homilien på og vil ha sin plass nå. Den kommer og vil være både predikant og tilhører en høyst fornøden tuktemester til teksten — og dermed til hele Ordet.

På den annen side er betingelsene for en fruktbar virkning av rent tekstutleggende forkynnelse såpass ringe at vi ville handle usjelesørgerisk, ubarmhjertig mot en åndelig arm slekt dersom vi ville fore den utelukkende med homiliens hårdere kost. Den trenger i høy grad også temaprekenens barnemelk.

Slik som forholdene ligger an, er det derfor et spørsmål om ikke tematisk metode fremdeles vil være det naturligste ved de faste gudstjenester med de faste tekster og de blandede forsamlinger. Mens homilien sikkert kunne ofres enda mer plass ved de frie oppbyggelser og i andakter av forskjellig art, hvor predikanten selv kan velge tekster som høver til homiletisk utleggelse, og hvor tilhørerne stort sett er mennesker som både eier forutsetninger for å følge og tilegne seg en slik forkynnelse, og som trenger slik innførelse i Ordet kanskje mer enn noe annet.

Ingen slike anvisninger må imidlertid få noen lovmessig karak-

ter. En homili under kirkens gudstjeneste oftere enn vi nå pleier møte den, ville være både gledelig og nyttig. Og ved mange av de andre leilighetene er en tematisk bygd tale utvilsomt på sin plass.

Når det gjelder valg av metode i det enkelte tilfelle, må det ellers ennå en gang minnes om at det foruten hensynet til menigheten er to andre faktorer som veier vel så mye. For det første forkynnerens personlige egenart og evner. For det annet — og aller mest — hva teksten selv legger nær.

Anmerkninger.

1) Anført etter *O. Quensel:* Homiletik[3] 1910 s. 320.
2) *Thurneysens* avhandling «Die drei homiletischen Grundregeln» i Zwischen den Zeiten 1933 s. 473 ff. Sml. forordet i *Barth* og *Thurneysens* prekensamling «Die grosse Barmherzigkeit» 1935.
3) Theologische Existenz heute, hefte 5 s. 3.
4) Uttalelser av rektorene *Marstrander* og *Smemo* i «Dagen» for 20. og 21. okt. 1939.
5) *K. Fezer:* Das Wort Gottes und die Predigt 1925 s. 99 f.
6) *H. Diem:* Warum Textpredigt? 1939 s. 202.
7) Anført etter *A. Nebe:* Geschichte der Predigt II, 1879 s. 35.
8) *E. Chr. Achelis:* Lehrbuch der praktischen Theologie II[3], 1911 s. 179 f.
9) Slik *Barth,* se anm. 3.
10) Se *Edv. Leufvén:* Homiletiska Principfrågor I, 1911 s. 13 ff.
11) *Karl Barth:* Die Lehre vom Worte Gottes 1927 s. 420.
12) Mest prinsipielt hos *Leufvén,* anf. skr., særlig s. 94 f., hvor den tematiske preken forståes ut fra siktepunktet «til oppbyggelse». *Th. Harnack:* Praktische Theologie II, 1878 s. 258 gir den treffende karakteristikk av temaprekenen at «ihr Blick ist vornehmlich auf die Gemeinde gerichtet».
13) *F. L. Steinmeyer:* Homiletik 1901 s. 147 hevder at det ikke går an å preke mer enn én gang over samme tekst skjønt han ut fra kravet om prekenens «organisme» energisk avviser homilien (s. 152). Men så forlanger han så radikalt *tekst*-preken at det likevel blir vanskelig å skjønne den egentlige forskjell mellom hans metode og den homiletiske.
14) *Gustav Jensen:* Afhandlinger om Gudstjeneste og Menighedsliv 1887 s. 182 f.
15) Om enkeltmomentene når det gjelder karakteristikken av de to metoder, deres fordeler og mangler, sier naturligvis en rekke forfattere meget godt. En rent skjematisk, men svært omsiktig oppregning gir *A. Grimelund:* Forelæsninger over praktisk Theologi 1884 s. 224 ff.
16) Sml. min artikkel «Kirken og den dialektiske teologi» i dette tidsskrift 1934 s. 102 ff.
17) *Th. Harnack,* anf. skr. s. 258 f. En lignende nøktern vurdering av begge metoders rett og nytte finner vi i de nyeste homiletiske lærebøker. *W. Trillhaas:* Evangelische Predigtlehre 1935 s. 125 ff. *H. Schreiner:* Die Verkündigung des Wortes Gottes 1936 s. 303 ff.

FORHOLDET MELLOM ÅPENBARINGSOPPLEVELSEN OG UTFORMINGEN AV BUDSKAPET HOS SKRIFTPROFETENE

Av Ivar P. Seierstad.

1. *Den profetiske opplevelses egenart.*

Overmektig lød ordren i småfegjeterens sjel der ute på beitemarkene i Juda. «Gå, profeter for mitt folk Israel!»

Hva skulle han profetere? Det hadde han fått klarhet over gjennom en rekke syner han hadde hatt. Am 7, 1 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.[1]) De hadde gitt ham kjennskap til *Jahves personlige reaksjon* overfor all den synd som Israel hadde krenket Jahves guddommelige herskervilje med, og kjennskap til *den uigjenkallelige domsbeslutning* som Jahve hadde fattet. Så gikk Amos avsted, profeterte om Jahves brennende vrede over bruddet på gudsretten og varslet dommen som sto ferdig til å bryte inn over folket.

Noen år senere gikk det en annen mann, en greker, og gjette sauer i skråningene ved Helikon. En dag han satt og voktet hjorden sin oplevde han en mektig dikterisk inspirasjon. Han kjente seg fra da av kalt og innviet til en høyere gjerning:

. . . . .

Så de ordsnille døtre av Zevs, den store gud, talte,
brøt så en vakker gren av yppig grønnende laurbær,
rakte meg den til stav og innåndet meg gudgiven sangkunst,

1) Angående forholdet mellom synene og kallelsesopplevelsen henvises til min artikkel Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos, Zeitsch. f. d. alttest. Wiss. 1934 s. 26.

forat jeg kunne forkynne de ting som var og skal vorde,
og bød meg lovsynge slekten av alltid salige guder.[2])

«Man musz ihn einen Propheten nennen,» sier filologen Wilamowitz-Moellendorff. «Hesiod wird Verkünder einer neuen Religion, die in der Gottheit eine sittliche Macht sieht, im Gegensatz zu den Göttern Homers und jeder primitiven Religion. Daher vergleichen wir Hesiod mit den groszen israelitischen Propheten, zumal mit dem ältesten, Amos.»[3]) Teologen R. Kittel følger i filologens spor. Han omtaler Amos' kallelses- og inspirasjonsopplevelse og sier så: «So haben auch Hesiod die Musen vom Helikon «göttlichen Gesang eingehaucht dass ich die Dinge der Zukunft und der Vergangenheit künde».[4]) «Prophetische Eingebung und dichterische Phantasie sind Zweige an *einem* Stamm. So ruft Homer die Muse an, und Hesiod meldet, dasz die Musen am Helikon ihn seinen Sang lehrten. So auch in Israel.»[5]) Denne sammenligning kunne ligge ennå mer nær i dag, enn den gjorde for Kittel. Granskingen fjerner seg jo nå mer og mer fra den opprinnelige, ekstreme utforming av den Hölscher-Gunkelske ekstaseteori,[6]) og får klarere blikk for det friere, personlige forhold profetene sto i overfor den inspirative inngivelsen. Så søker man lys over den profetiske forkynnelses vesen, ikke bare ved å sammenligne med litteratur som er sprunget fram av ekstatisk-religiøs opplevelse, som f. eks. den middelalderske «revelasjonslitteratur»,[7]) men også ved å studere den dikteriske inspira-

---

2) Den greske tekst lyder:
ὥς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι· καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον δρέψασαι δηγτόν· ἐνέπνευσαν δέ μ' ἀοιδὴν θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα προ τ' ἐόντα. καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων.
Hesiod, Theogonia, v. 29—31. Hesiodi Carmina, recens. Aloisius Rzach, Lpz. MCMVIII.

3) Wilamowitz-Moellendorff, Der Berg der Musen, i Deutsche Rundschau, Bd. CXCIX s. 137. — 4) Geschichte des Volkes Israel7 II 1925 s. 341. — 5) Op. cit. s. 339. Dette sitat må ikke føre til miskjennelse av Kittels syn på den gammeltestamentlige profeti, sml. hans uttalelser i § 41, 1 om den profetiske bevissthet: «Wir haben es nicht mit Erzeugnissen dichterischer Phantasie, sondern mit Tatsachen und Erlebnissen spezifischer Art zu tun. Op. sit. s. 330. — 6) Jfr. bl. a. S. Mowinckel: Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophecy, Acta Orientalia Vol. XIII p. 264 ff. — 7) Jfr. Johs. Lindblom: Die literarische Gattung der prophetischen Literatur, 1924; Hosea literarisch untersucht, 1928; Micha literarisch untersucht, 1929; samt i videre religionshistorisk ramme i hans meget betydningsfulle verk: Profetismen i Israel, 1934.

sjon slik som den møter oss i de store dikteres «konfesjoner» og verker.[8])

Det er i virkeligheten en meget vesentlig forskjell mellom den greske oppfatning av inspirasjonen slik som vi møter den i Hesiods ord om sin diktervigsel, og den gammeltestamentlig-profetiske oppfatning. Når Hesiod forteller at Musene innåndet ham «ἀοιδὴν θέσπιν», betyr det at dikter- og seer*evnen* ble skjenket ham, slik som jeg har brakt det til uttrykk i min oversettelse ovenfor.[9]) Gudegaven virker fra da av som en inspirerende kraft i hans egen sjel. Vi har altså å gjøre med den inspirasjonstype som Tor Andrae har kalt dynamisk inspirasjon.[10])

I den israelittiske høgprofeti har åpenbaringsopplevelsen alltid formen av en personlig korrespondanse mellom det guddommelige jeg og profetens jeg. Det innhold som opplevelsen formidler har karakteren av en meddelelse fra person til person. Den personlige kontakt kommer i stand ved et aktuelt tiltak fra Jahves side. Åpenbaringsforegangen finner sted fordi Jahve har besluttet å meddele noe, ikke fordi profeten ønsker å gjøre salige erfaringer eller å få lys over dunkle ting. Den guddommelige person (senere en personlig representant for guddommen, מַלְאַךְ יהוה Sach 3, 1. 6; jfr. 1, 9 og de følgende visjonsberetninger) blir umiddelbart opplevd som det talende og handlende subjekt. Åpenbaringsinnholdet blir derfor aldri følt som noe der stiger fram fra dypet av formidlerens eget vesen, slik som det — tross dikternes mytologiske uttrykksett — ved nærmere undersøkelse viser seg å være tilfelle ved den dikteriske inspirasjon. For den profetiske bevissthet stiger innholdet i åpenbaringsakten ikke fram av den emotionale og logiske kontinuitet i det egne sjelelivs mer eller mindre stormende eller stille strøm. *De fornemmer inngivelsen som noe umiskjennelig forskjellig fra deres eget hjertes tanker og tydninger.*[11]) På dette

8) Sml. mine utføringer og henvisinger i Z.A.W. 1934 s. 39—41. Videre Johs. Lindblom, Profetismen i Israel, s. 31—35; og særlig A. Heschel, Die Prophetie, Krakow, 1936, s. 40—50. Sistnevnte avviser helt «die Analogie der dichterischen Konzeption». — 9) Slik har også Wilamowitz-Moellendorff eksegert beretningen. Musene har gitt Hesiod «die Kraft des Gesanges». Op. cit. s. 136. Jfr. også A. Heschel, Die Prophetie, 1936, s. 43, n. 3. — 10) Tor Andrae, Mystikens Psykologi, Besatthet och Inspiration, 1926, s. 405 ff. — 11) Jfr. Am 3, 8; Jes 5, 9; 22, 14; Jer 1, 7. 9; 5, 14; 17, 16; 20, 7—9; 23, 28. 29; 26, 15 o. fl. a. st. Det framgår likeså klart av de ord om de falske profeter som vi senere vil vise til.

punkt har de aldri kjent tvil eller anfektelse. Dette datum i den profetiske bevissthet blir helt uforklarlig dersom vi overser den profetiske opplevelses strukturelle egenart som en personlig jeg-du-korrespondanse. Åpenbaringsmeddelelsen har for det opplevende subjekt akkurat samme karakter av å stamme fra et annet jeg som når andre mennesker meddeler seg til oss. Selv når den kommer gjennom en rent indre, åndelig iakttakelse, melder den seg for deres bevissthet som noe der har sin opprinnelse i en bevissthetstransscendent tildragelse, i en kontingent guddommelig åpenbaringsakt. En omfattende, psykologisk forstående eksegese vil, mener jeg, måtte konstatere dette som et urdatum i den profetiske opplevelse slik som den arter seg hos skriftprofetene.

Det jeg her har sagt om forholdet til den emotionale og logiske kontinuitet i profetens eget sjeleliv, vil lett kunne misforstås dersom man ikke er blitt klar over at det ovenfor nevnte urdatum i den profetiske bevissthet kan forenes med de klare vitnesbyrd som den profetiske inngivelse og det profetiske syn avlegger om sin sammenheng med et individuelt personlig sjeleliv og et bestemt folks samlede åndshistorie. Spørsmålet må ses i lys av den bibelsk-kristelige skapelsestro.[12])

Det var som forkynnere av guddommelig åpenbaring profetene trådte fram. Bare den forkynnelse som fant sted etter guddommelig sendelse og i samsvar med Guds eget oppdrag, anså profetene for sann profeti. Am 7, 15 (merk også det gjentatte *Jahve*); Jer 1, 7. 9; Jer 26, 15; 42, 4; Ez 3, 4 o. fl. st. All annen profeti var løgnprofeti. Jer 14, 14; 23, 16. 18. 21 f. 25—32; 27, 15; 28, 15; 29, 31; Ez. 13, 3. 7 o. fl. st.) At denne oppfatning av åpenbaringsforholdets struktur ikke bare var profetenes egen, men også samtidens, framgår best av den kjensgjerning at budskapets autoritet og verdi *også for motstanderne* står og faller med spørsmålet om dets umiddelbare herkomst fra Jahve. Jer 5, 13; 26, 16; 42, 5; 43, 2; jfr. 1 Kg 22, 24.

Det profetene bar fram som ord og syn fra Jahve, var virkelig kommet til dem i opplevelser av særegen art, det var ting som de hadde «sett», «hørt», «følt» på en slik måte at de var ganske viss på at de hadde et objektivt budskap fra Jahve.

Ordet fra Jahve har stundom lydt så sterkt i profetens sjel at

12) Sml. min artikkel: Det gamle testament som Guds ord, T. T. K. 1939.

det klang i ørene på ham, se Jes 5, 9 og 22, 14. Og mange utsagn blir ganske sterkt markert som Jahves egne ord. Sml. Am 4, 2 f.; Jes 1, 2 f. 10 f. 24. Profetene har sikkert gjengitt dem ordrett slik som de lød i deres sjel. De synes dog bare unntakelsesvis å ha hatt den ytre sansefornemmelses preg.

En slik ordrett gjengivelse tør vi ha for oss de fleste stedene hvor utsagnene blir innledet eller avsluttet med de vendinger der betegner det framførte som sagt, besluttet, svoret av Jahve, som Jahves ord, eller «hvisking», og hvor Jahve selv taler i første person, og vi ikke har å gjøre med senere formal redaksjon av stoffet. Hvor altså den guddommelige jeg-tale med tilhørende innledningseller avslutningsformler går tilbake på profetens egen forkynnelse, tør vi ha for oss en vesentlig ordrett gjengivelse av gudstalen slik som den meldte seg for profetens bevissthet i åpenbaringsstunden. Talen har her en knapp, apodiktisk form, slik som det høver seg for den kongelige majestet som kunngjør sine beslutninger, dommer, trusler og løfter ut fra guddommelig maktfullkommenhet.

Profetene kjente seg strengt bundet til innholdet i den åpenbaring de hadde mottatt. Jfr. 1 Kg 22, 14 og den oppfatning som kommer fram i Bileam-fortellingene. Nu 22, 8. 20. 35. 38; 23, 5. 12. 16 f. 26; 24, 13. Hos de eldre skriftprofeter kommer det til syne i den måten hvorpå de også rent formelt markerer Jahve-ordet i forhold til den øvrige tale. Til Jeremia het det: «Tal . . . alle de ord som jeg har befalt deg å tale til dem, hold ikke et ord tilbake!» 26, 2. Og Jeremia selv forsikrer dem som rådspør Jahve gjennom ham: «Alt hva Jahve svarer dere, skal jeg melde dere. Jeg skal ikke fortie noe som helst.» 42, 4. Intet måtte legges til og intet tas fra Jahves ord. Og aller minst måtte profeten produsere noe Jahveorakel ut fra sine egne formeninger. Jer 23, 16; Ez 13, 3. 6. Dt 18, 20. Til Ezekiel lyder det: «Tal til dem *med mine ord*,» 3, 4. Og i den følgende tid løses Ezekiel fra sin stumhet hver gang Jahve gir ham et budskap å formidle. 3, 27.

Overfor den vidtrekkende betydning Hänel tillegger sendelsesbevissthetен og profetenes egen sedelige dom[13]) som kilde også til de utsagn de presenterer som ipsissima verba dei[14]), er jeg ved

13) Ved siden av de forskjellige andre former for åpenbaringsmottakelse. 14) Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten, 1923, kap. VI. «Was Gottes Gedanken sind, fliesst ihm nicht aus dem Jenseits zu, sondern bricht ihm aus den eigenen Gedan-

etterprøving kommet til det resultat at den tydning som Duhm-Hölscher-Gunkel bar fram, tross den inadekvate psykologiske oppfatning,[15]) hvilte på en riktigere forståelse av profetenes eget syn på saken. Det samme gjelder A. Weisers forsøk på å forstå Amos' profetiske forkynnelse som en rasjonal utfoldelse av profetens egne tanker under perspektiv av en ny gudsvisshet som er blitt til ved en jeg-fremmed, irrasjonal opplevelse. Den stadige rekurrering til en enkelt, irrasjonal opplevelse, som etter Weiser tilmed ikke har funnet noe direkte nedslag i kildene, men postuleres av ham i tiden mellom annen og tredje visjon, og den Gottbezogenheit som Amos' tenking etter W. får, gjør ikke fyldest for de utsagn og de kjennetegn som karakteriserer forkynnelsen som framsprunget av en intermitterende umiddelbar åpenbaringskorrespondanse. Nei, det stoff profeten bærer fram som *Jahves* ord, har hver gang sin inspirative undergrunn i et møte med guddommen, en opplevelse som gir profeten visshet om å ha mottatt inntrykk av og meddelelse om Jahves personlige følelsesstemning, viljesretning og aktuelle beslutninger. Hvordan dette har bestemt utformingen av forkynnelsen, skal vi siden ta for oss.

Slik som åpenbaringsordet meldte seg for profetenes bevissthet, har det sikkert hatt sin indre, sjelelige tilblivelseshistorie. Men den er vi ikke i stand til å følge synderlig langt. Den aller viktigste faktor har ennå ikke funnet på langt nær den oppmerksomhet som tilkommer den: Det åndsinnhold som møtte profetene i den historiske overlevering og i kultusen som *Guds ord.*

Det forsøk som Fr. Haeussermann[16]) har gjort på å trenge inn i «den Werdegang des Wortes Jahves innerhalb der Seele des Wortempfängers» forsømmer så å si totalt å gi akt på Jahve-ordets sammenheng med profetens bevisste personlig-individuelle åndseie, og med den foreliggende historiske situasjon. Ut fra C. G. Jungs teori om det ubevisste søker han Jahveordets kildespring i det *kollektive* ubevisste. Klarheten, ordenen, rettetheten, den organiske plass i en sammenhengende åndshistorie, kort sagt profetiens hele åndelige struktur og direksjon blir da i virkeligheten ganske uforklarlig. Forsøket kan heller ikke bestå ved en konfrontasjon med vår tids kjennskap til den spontant overveldende inngivelses psykologi, ja, ikke engang ved en jevnføring med den alminnelige tenkings psykologi. Når for eksempel bilderekken i Am 3, 3—8a

ken hervor.» «Gottesspruch wird ihm die Erwägung, die sich ihm im Hinblick auf diese Verhältnisse aus seinem Gesandtenbewusstsein heraus bildet.» «Gleichsetzung des prophetischen Erkennens mit dem göttlichen Vorhaben» s. 190 f.

15) Sml. dertil min artikkel «Problems in Psychological Research of Prophecy, TTK 1936 s. 203—12. — 16) Wortempfang und Symbol in der Alttestamentlichen Prophetie, 1932.

tas som Erlebnis (Bilder des kollektiv Unbewussten) og v. 8b som Deutung, Jes 5, 1—6 som Erlebnis, v. 7 som Deutung, så foreligger det en svær miskjennelse av «das Denken des anschaulichen Menschen». Målet for den anskuelig representerte tankeutvikling har åpenbart fra første stund av stått klart for de to profeters bevissthet. Og bildene er ganske enkelt blitt aktualisert ved den determinerende tendens som målforestillingen skapte.

At Jahve-ordet i vid utstrekning blir til ved ubevisste sjelelige foreganger, er sikkert riktig. Men det er særlig det *personlige* ubevisste, ikke det kollektive ubevisste, som er tatt i tjeneste ved Ordets inkarnasjon, til det plutselig og mektig strømmer inn over bevissthetens terskel. Nå gjør jeg oppmerksom på et forhold som C. G. Jung har konstatert: «Die Inhalte des persönlichen Unbewussten empfindet man als zur eigenen Seele gehörig, die Inhalte des kollektiven Unbewussten hingegen erscheinen fremd und wie von Aussen kommend» (Über die Energetik der Seele, 1928, s. 216). Det er sikkert riktig nok. Det første vil man finne som den dypeste følelse ved den kunstneriske inspirasjon, det siste tilfelle finner man bekreftelse på hos hallusinerende sinnssyke. Men dersom vi hos profetene må konstatere at det er det *personlige* ubevisste som er i funksjon ved den inspirative overveldelse, hvordan kan det da ha seg at de har den sterke kjensle av noe absolutt jeg-fremmed? Her blir psykologien svar skyldig. Vi nødes til å søke løsningen ved en besinnelse på teologiens egne siste forutsetninger.

2. *Utformingen av budskapet.*

Den profetiske opplevelses egenart slik som jeg nå har skissert den, og profetenes bevissthet om å være bundet til innholdet i Jahves åpenbaring, medførte ikke at de blott og bart reproduserte sine inngivelser, slik som en grammofonplate gjengir det som er innspilt på den. Den profetiske forkynnelse består ikke bare av guddommelig jeg-tale. Profetene har båret fram budskapet på en måte som vitner om en dyp personlig tilegnelse av det, og om en fri personlig utforming.

Dette var til dels foranlediget av åpenbaringens egen form. Vi ser det aller tydeligst i de tilfelle da åpenbaringen finner sted i form av visjoner. שְׁמַע דְּבַר־יהוה sier profeten Mika ben Jimla, 1 Kg 22, 19. Og så forteller han hva han har sett og hørt i et *syn* han har hatt. Det er klart at det er profeten selv som former beret-

ningen om det profetiske innblikk han har fått i den himmelske rådslutning. Han skildrer hva han har vært øye- og øre-vitne til i den profetiske opplevelse: han kler det skuede i ord og gjengir den rådslaging han har hørt innenfor rammen av det hele. Og denne helheten — som er blitt til ved en bevisst åndelig virksomhet av profeten selv — presenterer Mika ben Jimla som «dĕbar-Jahve». Her har vi altså ikke et referat av noe som er blitt inngitt ord for ord. Men hele det *meningsinnhold* som visjonsfortellingen bærer fram, er framgått av guddommelig åpenbaring. Mikas personlig formede beretning gir uttrykk for den *sak* som Jahve har villet åpenbare og meddele. Derfor kan Mika kalle sin visjonsskildring dĕbar-Jahve.[17])

Slike visjonsskildringer har vi jo ikke så få av innenfor profetlitteraturen. Som litterære størrelser er de en frukt av profetenes egen evne til å gjengi og forme det stoff som åpenbaringsopplevelsen har gitt dem.

Men også her ligger framstillingen merkelig tett opp til selve opplevelsesforløpet. Syns- og hørselsinntrykkene blir gjengitt i den samme dramatiske rekkefølge som de hadde i opplevelsen, og den sterke personlige grepethet dirrer ofte igjen i beretningen. Det er en sterkt impresjonistisk stil. Den personlige resonans er stundom meget framtredende, sml. skrekken, angsten, spenningen og utløsingen i Jes 21, 1—10, og den dype personlige *glede* som bølger gjennom Jes 9, 1—6, en glede som uvilkårlig får profeten til å bryte ut i jublende *tiltale* til den Gud som lar ham skue det herlige syn han skildrer.

Det siste eksempel fører oss allerede over fra den egentlige visjonsskildring til den profetisk-dikteriske gjengivelse av opplevelser som synes å ha vært av en mer stiltstrømmende, indre art, sml. Hänels utføringer om «das innere Sehen» og «das innere Hören».[18])

Den uanskuelige, religiøse *tanke* er kimsellen til disse auditive og eidetiske opplevelsesforløp. Stundom finner åpenbaringstanken sin første anskuelige representasjon i et klart og tydelig utformet Jahve-ord, som så setter den indre sans med dens evne til drama-

---

17) Sml. for øvrig mine utføringer om denne terminus i «Det gamle testament som Guds ord», TTK 1939. — 18) Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten, 1923, kap. III.

tisk bildesyn i bevegelse. Slik forholder det seg f. eks. med Jahve-ordet i Jer 4, 27 i forhold til den «visio imaginativa» som foreligger i 4, 24—26, og med Jahve-ordet i Nahum 2, 14 i forhold til den praktfulle skildring i 2, 2—13.

Vi understreker i denne sammenheng at profetene også her har hatt kjenslen av at det var Jahve som «åpnet» deres øye og øre ved et aktuelt åpenbaringsinitiativ, slik at åpenbaringen som helhet får karakteren av jeg-du-rettet meddelelse. *Men innholdet i disse åpenbaringsopplevelser smelter ofte så inderlig sammen med den subjektivt-personlige resonans, både i følelsesmessig, tankemessig og viljesmessig henseende, at det framstår profetiske diktverk av overordentlig gripende virkning.* Så framfor alt hos profeten Jeremia, se f. eks. Jer 4, 5—31 og 14, 1—15, 3.

Det er nemlig så med det som kommer fra Gud, det kan — som forfatteren av Hebreerbrevet uttrykker det — ved troen «smelte sammen med dem som hører det». Hebr 4, 2. Denne inderlige sammensmelting, denne personlig-religiøse tilegnelse er det Jeremia taler om i 15, 16: «Jeg fant dine ord og åt dem.» Og det er denne indre, åndelige foregang som har funnet et symbolsk uttrykk i den visjonære opplevelse hvori Ezekiel «spiser» den bokrulle som blir rakt ham. Ez 2, 8—3, 3.

I kallelsesoppdraget lå ikke bare det at profetene skulle overbringe de korte, knappe budskap fra Jahve, og så ferdig med den sak! Nei, «hvem skal vi sende, og hvem vil *gå for oss?*» lød spørsmålet som Jesaja hørte, Jes 6, 9. Profeten skal representere Guds sak overfor folket. Han skal være talsmannen for Guds interesser. Han skal framstille ordet, anskueliggjøre det, endog med sin ytre atferd (symbolske handlinger) og sine intimeste privat-personlige forhold (barnas navn, forhold i ekteskapet, ugift stand, avkall på almenmenneskelig fellesskap i sorg og glede osv.). *Dog alt etter et klart guddommelig direktiv for hvert enkelt tilfelle.*[19])

Jeremia går og taler personlig til «små» og «store» dvs. ringe og fornemme, Jer 5, 4 f. Ezekiel blir satt til vekter og atvarer for Israels hus. Legg merke til ordlyden i følgende bi- og hovedset-

---

19) At det forklarende ord kom til Jesaja først *etterat* han hadde gått naken i tre år p. gr. a. en slags psykisk tvang, er en oppfatning som beror på feilaktig eksegese av Jes 20, 1 ff.

ning: «Når du hører et ord av min munn, så skal du atvare dem fra meg.» Ez 3, 17 ff. Ezekiel skal ikke bare referere det ord som har lydt til ham i åpenbaringsstunden, han skal «tale for å atvare den ugudelige mot å fortsette sin ugudelige ferd, for å holde ham i live». Han skal gjøre seg flid og møye med å bringe vedkommende til omvendelse, ifølge v. 18 f. Men vi ser at denne personlige tiltale til og formaning av den ugudelige også her skjer *på grunnlag av og ut fra et særskilt åpenbart Jahve-ord.*

Utførelsen av kallelsesoppdraget legger beslag på profetenes hele menneskevesen. De budskap de tar imot, setter deres følelse, tanke og vilje i bevegelse. Åpenbaringsordet smelter sammen med mottakerne på en slik måte at det blir en makt som behersker hele mennesket og tar alle sider ved det i sin tjeneste. Slik var det med profetene.

Det er i det hele tatt karakteristisk for gammeltestamentlig religion dette. Der hvor Gud og hans ord blir levende for israelitten, der trer han aktivt inn på Guds side for å kjempe sammen med Gud og i Guds kraft for realiseringen av hans viljes mål i verden.[20]) Det er ikke som i naturreligionene, hvor menneskene søker å ta de guddommelige makter i sin tjeneste for å fremme sine egne verdslige formål, eller som i mystikken hvor den enkelte streber etter å bli løftet opp over denne verdens kamp og nød og ut av seg selv for å nyte saligheten ved en unio mystica.

Det var Guds ord og ånd som tendte dem slik. Og i sådan personlig lidenskap for Jahve utførte de sin kallstjeneste.

Den nyere tids gransking av de stilformer profetene benyttet seg av,[21]) gir god hjelp under studiet av forholdet mellom inngivelsen og den utforming profetene gav sitt budskap når de bar det fram. Vi får her leilighet til å iaktta hvordan profetene på mange forskjellige vis er gått inn for det innhold de har mottatt, med understreking av dets guddommelige opprinnelse, av dets absolutte karakter og forferdelige alvor, med skildring av de stemninger og tilstander som vil inntre når Ordet blir realisert, med

---

20) 1 Kg 18, 40; 19, 10. 14; Ps 139, 19 ff. Jfr. H. Seeger: Die Triebkräfte des rel. Lebens in Israel u. Babylon 1923 s. 114 ff. — 21) Se G. Hylmö: Studier över stilen i de gammaltestamentliga profetböckerna, Acta Univ. Lund. N. F. Bd. 25, nr. 4, 1929, som gjør utførlig rede for de tidligere framstøt på dette område. Likeså sammes studie over «De profetiska liturgiernas rytm, stil och komposition», i samme publikasjon nr. 5.

utfoldelse og anvendelse av det guddommelig åpenbarte «thema» i klagesanger, i verop, i formanings- og straffetaler, og i sjelesørgeriske trøsteord.[22]) *Profetene viser seg ikke bare som talerør for Gud, men som Guds ords tjenere, som husholdere over Guds ord, med personlig ansvar overfor dem som Ordet er sendt til.*

Her bare noen eksempler: I Am 5, 1—2 leser vi: «Hør denne likklage som jeg synger over dere, Israels hus. Fallen, aldri reiser seg mer jomfruen Israel; utstrakt ligger hun på sin egen grunn, ingen reiser henne opp.» Det er Amos selv som former og synger denne likklagen. Men som *grunn* til denne dødsklagen angir han et Jahveord som han har mottatt, v. 3: «For så har Herren Jahve sagt: Den byen som rykker ut med tusen mann skal ha hundre igjen, og den som rykker ut med hundre skal ha ti igjen.» Amos har altså fått en åpenbaring som sier at ni tiendedeler av Israels hærstyrker skal falle i krig. For å understreke det rystende og grufulle alvor i dette, som sikkert har fylt ham selv med sorg og smerte (sml. forbønnen i 7, 2. 5), istemmer han likklagen over sitt folk. Han søker med flid å anskueliggjøre budskapet på en slik måte at tilhørerne ikke så lett skulle få dette bilde av dommen fra seg. Sml. også de uttrykk som Jesaja gir for sin dype smerte over folkets åndelige blindhet og ubotferdighet, 22, 1 ff. med domsordet i v. 14, og sml. den anvisning Jeremia selv gir i 22, 10 med Jahve-ordet i v. 11. Se også den personlige anvisning Jesaja selv gir i Jes 18, 1—3 på grunnlag av Jahve-ordet i v. 4 ff.

En meget viktig side ved denne personlige innsats har profeten Mika gitt ord for i 3, 8. Han stiller seg selv i motsetning til de falske profeter: «Jeg derimot er fylt av kraft (III) og rett og heltemot, for å forkynne Jakob hans paktsbrudd og Israel dets synd.» Profeten betegner påvisningen av folkets synd som sin personlige gjerning, en gjerning som han dog ikke utøver i egen kraft, etter sitt eget «naturlige» skjønn, men med den kraft og det mot og den sans for rett og urett som Jahve eller Jahves ånd har fylt ham med.[23])

---

22) Da også den direkte Jahve-tale kan betjene seg av de forskjellige stilformer, og der på grunn av den ovenfor omtalte sammensmelting mellom åpenbaringsinnholdet og den personlige resonans ofte springes over fra Jahve-tale til profettale og omvendt, må hver enkelt taleenhet undersøkes, tekstkritisk og stilistisk-psykologisk. — 23) Glossen «ved Jahves ånd» representerer en saklig riktig eksegese.

Alle domsprofetene har kjent seg fylt av det samme ubestikkelige sannhetsmot og drevet av den samme kraft til personlig iakttakelse og påvisning av folkets synd; de kjente seg stilt inn under det mektige direktiv som hos den store ukjente i eksilet trer fram i følgende ordlyd: «Rop av strupen, syng ut! Ta i som en basun! Forkynn for mitt folk dets overtredelse, for Jakobs hus dets synder.» Jes 58, 1. Nest etter framtidsutsagnet, oraklet, er straffeordet (= Scheltwort») den stilform som gir den profetiske forkynnelse dens særpreg. Det begynner ofte med en oppfordring til å høre, eller med et verop. Så sies det hvem ordet er adressert til. Og det må medgis at profetene skriver alle adresser med tydelig skrift! Adressen formes gjerne slik at de tiltaltes synder trer klart fram i lyset. Sml. Am 4, 1 ff.; 8, 4 ff. Straffeordet skal gi svar på *hvorfor* Jahve reagerer slik overfor folket som domsoraklet sier. Sml. Jer 13, 22a og b; 16, 10 ff. Ofte er Jahve selv det talende subjekt i straffetalen. Men ikke alltid. Stundom kunne profetene opptre som herolder som innkalte til rettsforhandling. Jahve hadde sak med sitt folk, og den var så viktig at de kalte himmel og jord til vitne: «Hør, du himmel, og lytt til du, jord, for Jahve taler!» Jes 1, 2; sml. Mika 6, 1 ff. Slike innledninger kunne profeten selv forme i samsvar med situasjonen og i samsvar med det Jahve-ord som han hadde fått å bære fram.

Vi ser at Jahve ikke bare lar profetene reportere *hans* bedømmelse av folket. Som profeter skal de også personlig iaktta tilstandene i folket, og personlig overbevise seg om hvor uunngåelig det var at den hellige og rettferdige Gud reagerte slik som domsoraklene varslet. Jahve spør sin profet: «Ser du ikke hva de gjør i Judas byer og på Jerusalems gater . . .?» Jer 7, 17 ff. Jeremia får ordre til å gå omkring i gatene og på torvene for å se om der er noen som gjør rett og streber etter redelighet. «Så vil jeg tilgi byen.» Men Jeremia finner ikke en eneste. Jer 5, 1 ff. Jahve har satt Jeremia til å prøve folket som en metallprøver. Men han finner bare slagg, intet sølv. 6, 27 ff. Av Ez 14, 22 ser vi at det har vært Jahve selv om å gjøre at det skulle stå ganske klart *hvorfor* han handlet slik som han gjorde med folket sitt. Han lot noen bli reddet fra massedøden ved Jerusalems ødeleggelse 586, og lot dem komme til Babel, forat de som tidligere var bortført selv av

disses ferd kunne se hvor over alle grenser ugudelige innbyggerne i Jerusalem hadde vært. «De skal trøste dere, når dere ser deres ferd og deres gjerninger, og dere skal erkjenne at jeg ikke uten årsak har gjort noe av alt det som jeg har gjort imot det, sier Jahve.» Så lot han profeter sette inn sine personlige evner og krefter på å gjøre disse ting klart. Det skulle føre folket til å anerkjenne Jahves hellighet og rettferdighet, til å ydmyke seg under hans veldige hånd, om ikke før så dog når straffens time slo.

Ikke minst i denne påvisning av synden som årsak til Jahves beslutning om å straffe, kommer det fram at profetene var noe annet og mer enn spåmenn, slik som andre religioner kjenner dem. De kjempet på sin Guds vegne om folkets sjel. De vil ha folket til å forstå at det er deres eget forkjærte og provoserende forhold til Gud som fører vredens ild ned over dem. De søker å bringe enhver som ennå har noen sans igjen for Guds hellige virkelighet til å godta dommen over synden, si *ja* til Guds fellende kjennelse, slik som Jesaja i Jes 6, 5.

Også Jahves formaningstale har profetene tatt opp og foldet ut i personlig vitnesbyrd. Sml. Jahve-ordet i Am 5, 4 med den personlige utføring Amos gir av det i v. 14—15. Det profeten sier i v. 14—15 er ikke referat av en åpenbaring han har mottatt, men personlig formaning ut fra gudsordet i v. 4. At det er så, framgår bl. a. også av det at han ikke kan uttale seg med noen absolutt visshet om resultatet av den moralske opprustning han maner til. Vi møter det samme «kanskje» i Sefanjas personlige formaning til religiøs besinnelse og ydmyk søken i Sef 2, 1 ff. Profetene vet at ingen moralsk opprustning, heller ingen religiøs bot og omvendelse gir noe *grep* på Gud. Nei, alt avhenger av hans frie avgjørelse. Nåden er *nåde* for den som er lydig mot Ordet hans. Sml. også Jer 26, 13; 27, 12 ff.

Der er en utviklingslinje i profetien som vi kunne kalle «Fra herold til sjelesørger». Det var et sjelesørgerisk moment i profetien helt fra først av, liksom den til det siste var fylt av bevissthet om *sendelse* med et bestemt budskap, en kongelig proklamasjon. Utfoldelsen av det sjelesørgeriske moment gjenspeiler seg i profetenes utforming av innholdet i sine åpenbaringsopplevelser, den gjenspeiler seg også i utviklingen og bruken og kombineringen av de

forskjellige stilformer som profetien benyttet seg av. Det er det dog ikke anledning til å påvise her.

Til sist nevner vi bare at profetene også stundom angir de nærmere omstendigheter som forelå da de mottok ordet fra Jahve. Ved nedskrivingen av åpenbaringene er ikke sjelden de personlige og historiske omstendigheter blitt mer utførlig framstillet. Vi finner slike stundom i jeg-form, Hos 3; Jes 6; Jer 1 o. a. st., eller i form av beretning *om* profeten, Am 7, 10 ff.; Hos 1; Jes 7, 1 ff. m. fl. st. Uten å komme inn på de mange littterærkritiske spørsmål som disse fortellende avsnitt gir foranledning til, vil vi bare framholde det helt sikre datum at *opptaket* til slike framstillinger er gjort av profetene selv, se f. eks. Jes 8, 1. 11; Ez 8, 1. Profetene selv har altså for sin tid søkt å imøtekomme noe av den samme erkjennelsestrang som den der får oss i dag til å spørre etter de historiske og personlige omstendigheter ved formidlingen av gudsordet.

Vi vil nu sammenfatte det vi har arbeidet ut:

Kilden til og kjernen i profetenes forkynnelse er det åpenbaringsinnhold som de mottok i form av syner som åpnet seg for dem, eller i form av ord som ble inngitt dem, og som hadde en umiskjennelig karakter av å stamme fra *et annet jeg, fra Jahve.* Men dette innhold har hatt en eiendommelig evne til å bringe profetens følelse, tanke og vilje i samklang med seg. Det har drevet profeten til å vitne og virke *med* Guds ord, ut fra den dypeste personlige overbevisning og ansvarsfølelse. Den måten hvorpå gudstale og profettale stadig forbindes og veksler med hinannen, viser at de har mottatt og forvaltet Guds ord, ikke som maskiner, men som mennesker som stod i et åndelig og personlig forhold til Gud. Skjønt de var seg forskjellen mellom det inngitte åpenbaringsinnhold og sitt eget tanke-, vilje- og følelsesliv klart bevisst, har de dog samtidig kjent sitt eget sjeleliv slik under gudsordets hegemoni at de uten å kjenne det som noen deviasjon fra budbærerlinjen, kunne gå over fra å proklamere Jahves rådslutning i den guddommelige jeg-tales stil, til å tale *om* Jahve, i profet-talens stil. Det er ikke så at profeten likesom «faller ut av rollen» når forkynnelsen slår over fra Jahvetale til profettale. Allerede etter det syn på oppgaven som sendelsesbevisstheten gav dem, måtte profetene kjenne seg like meget i sin rolle når de kjempet for og med Jahve i personlig vit-

nesbyrd. Og dertil kom at de i sitt personlige vitnesbyrd i saklig henseende ikke gikk ut over det som var «synt» og «sagt» dem i de spesielle åpenbaringsopplevelser. Sml. hvor varsomt Jeremia trekker seg tilbake overfor Chananja, til tross for at han har en ganske bestemt personlig oppfatning av spørsmålet. Jer 28, 5 ff. 11. Inntil han får «Jahves ord» for situasjonen. 28, 12 ff. Men da legger han heller ikke fingrene i mellom når det gjelder å si et personlig sannhetsord, v. 15.

Under forutsetning av Jahve-ordet som den åndelig prævalerende og dominerende faktor også i det personlige vitnesbyrd, har profetene, så vidt jeg kan se, ikke gjort noen prinsipiell skilnad mellom gudstale og profettale i sin forkynnelse. Også hvor det formelt er profeten selv som taler, og profetens egen følelse og tanke som kommer til uttrykk, er det for dem selv liksom det var for dem som senere tok vare på deres ord, ikke blott og bart menneskeord, men Guds ord. Sml. Jer 13, 15—17; 14, 17—18. For profeten taler på grunnlag av den åpenbaring han har mottatt og i samklang med den. Det personlige vitnesbyrd er gjennomtrengt og behersket av det umiddelbart inngitte eller synte åpenbaringsinnhold. I Jes 8, 9 f. har vi en vakker illustrasjon til dette. De djerve, trosvisse ordene der er født og formet ut fra en levende tilegnelse av de åpenbaringsmeddelelser Jesaja selv hadde mottatt og formidlet angående Jahves plan med Israel i folkeverdenen.

KARL BARTHS SKRIFTSYN

Av Leiv Aalen.

Avgjørende for en kirkelig-teologisk bedømmelse av de prinsipielle intensjoner i Karl Barths teologi er i første rekke hans forhold til Skriften. Den nye, sterkt utvidede utgaven av hans dogmatiske prolegomena, «Die kirchliche Dogmatik» I,[1]) inneholder i det annet, meget omfangsrike halvbind, som forelå i 1938, en utførlig lære om Skriften. Dermed skulle det være mulig å danne seg en noenlunde sikker mening om hva hans skriftsyn går ut på etter at han nå synes å ha funnet sin endelige form som dogmatiker. I tilknytning til en kort omtale av et lite skrift som i fjor kom ut i Danmark, skal vi her forsøke å underkaste hans grunnleggende synsmåter en kritisk betraktning.

I.

Professor *N. H. Søe* har gitt ut et populært formet skrift med titelen «Karl Barths Bibelopfattelse»,[2]) hvor han i forordet erklærer at han selv i høy grad føler seg «i Discipelforhold til Barth netop m. H. t. hans Bibelsyn». Hensikten med skriftet er å vise at «Barths Teologi er ikke mindre, men dybere set mere skriftbunden end den ortodokse Teologi», og dermed å slå et slag for et skriftsyn som uten noe «Forsøg paa at gaa bag om det moderne «bibelkritiske» Arbejde» angivelig betyr en fornyelse av det gamle kirkelige syn på Bibelen som Guds ord. Uten å forsøke noen «omfattende Vur-

1) Siteres i det følgende under betegnelsen: Kirchl. Dogm. I, 1 og 2. Det første utkast av 1927 siteres som: Christl. Dogm. I. — 2) G. E. C. Gads Forlag, København 1939. Skriftet bærer undertitelen: Med særligt Henblik paa hans Syn paa Gammel Testamente.

dering» har Søe riktignok sine kritiske bemerkninger å gjøre, særlig når det gjelder Barths syn på G. T., et spørsmål han for øvrig vier spesiell oppmerksomhet, men stort sett mener han tydeligvis at Barth som ingen annen har sagt nettopp det vår tid trenger for å vinne igjen et «ret Bibelsyn» etter «Kritikkens Stormangreb».[3])

Nå skal det villig innrømmes at Barths syn på forholdet mellom det historiske og det dogmatiske moment i det teologiske arbeid med Skriften representerer en betydningsfull ansats til en prinsipiell avklaring av de spørsmål den såkalte historisk-kritiske bibelbetraktning har reist,[4]) og atskillig av det Søe i sitt skrift framholder til fordel for Barths betraktning av de forskjellige spørsmål, har for så vidt sin berettigelse. Men det er likevel et spørsmål om Barths skriftsyn etter sin positive gehalt egentlig gjør fyldest for det kirkelige syn på Skriften og således kan sies å representere noen tilfredsstillende løsning av selve hovedproblemet: hvordan Skriften til tross for sin menneskelige framtoning kan være Guds eget ord. Det avgjørende spørsmål er hvordan Barth stiller seg til *Skriftens inspirasjon,* og som Søe ganske riktig påpeker, kommer vi til det sentrale i Barths oppfatning av dette spørsmål «naar vi bliver klar over, hvorfor han afviser den ortodokse Tidsalders Verbalinspirationslære, og hvad han mener, naar han alligevel drister sig til at tale om Bibelens Verbalinspiration».[5]) Imidlertid har Søe åpenbart uten videre godtatt Barths kritikk av ortodoksien og er således ikke blitt oppmerksom på at Barths problematikk på dette avgjørende punkt bygger på en fundamental misforståelse og fører inn i en skjebnesvanger blindgate.

Det er riktignok til en viss grad berettiget når man i ortodoksiens såkalte «mekaniske» inspirasjonsteori ser et uttrykk for at den manglet den fulle forståelse av forholdet mellom Ordet og Ånden og derfor ble drevet til å søke ytre garantier for Skriftens åpenbaringskarakter. Men det beror på en forveksling av kategoriene når man vil ha det til at det ortodoksien dermed egentlig ville oppnå, var «das Verständnis und den Gebrauch der Bibel als eines der freien Gnade Gottes entwundenen und in die Hände des Men-

3) Se forordet og «Afsluttende Bemærkninger», s. 76 ff. — 4) Se f. eks. Kirchl. Dogm. I, 2 s. 71 og 545 ff., Credo s. 153 f. og 160 ff., Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre (Zollikon 1938) s. 93 f. — 5) Søe, s. 34.

schen gelegten Instrumentes»,[6]) som om den klassiske ortodoksi ikke visste at det naturlige menneske ikke tar imot det som hører Guds ånd til og derfor uansett eller rettere sagt nettopp på grunn av Skriftens inspirasjon trenger Åndens opplysning for å forstå den! Barths eksegetiske, teologihistoriske og systematiske utredning av inspirasjonsspørsmålet beror i virkeligheten på en forveksling av to ting som ortodoksien meget vel visste å holde ut fra hinannen, nemlig p. d. e. s. den objektive, en gang for alle gitte inspirasjon som gjør Skriftens dogmatiske substans *i seg selv* til Guds ord, og p. d. a. s. den subjektive «opplysning» (illuminatio) som gjør det i Skriften foreliggende Guds ord tilgjengelig *for oss*. Hensikten med ortodoksiens sterke betoning av det førstnevnte skulle altså i følge Barth være å gjøre det sistnevnte overflødig (sic!) og skal således ha satt sin fullmodne frukt i opplysningstidens rasjonalisme og nyprotestantismens naturlige teologi,[7]) og for nå å rette på dette går så Barth hen og *erstatter den objektive inspirasjon med den subjektive illuminatio!*

Under utredningen av inspirasjonsspørsmålet tar Barth sitt utgangspunkt i en tanke som han mener å kunne belegge med følgende «gewichtige Wort» av Luther: «Gud og den av Gud gitte skrift er ikke mindre to forskjellige ting enn Skaperen og Guds skapning er to forskjellige ting.»[8]) Stikk i strid med sammenhengen hos Luther hevder nå Barth: «Luther hat darum recht, weil die Bibel anfechtbar — auf der ganzen Linie anfechtbares Menschenwort ist.»[9]) Mens den nevnte distinksjon for Luther inneholder en påminnelse om å holde seg til Skriftens bokstavelige læremening istedenfor å spekulere over Guds uransakelige hemmeligheter og derfor fortsetter med en skarp fordømmelse av dem som vil gjøre Skriften til «anfechtbares Menschenwort»,[10]) gjør Barth Luthers skjelnen mellom Gud og Skriften nærmest til et uttrykk

6) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 580, jfr. Søe s. 35. — 7) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 580 ff. — 8) Sammesteds s. 563, etter De servo arbitrio, Weim. Ausg. 18, 606, 11: «Duae res sunt Deus et scriptura Dei, non minus quam duae res sunt creator et creatura Dei.» — 9) Sammesteds s. 568. — 10) På det siterte sted i De servo arbitrio heter det videre: «At der i Gud er mange skjulte ting som vi ikke kjenner, tviler ingen på, . . . men at der i Skriften finnes skjulte ting og at ikke alt er klart, er et påfunn av ugudelige sofister . . . Med den slags narreri har Satan skremt folk fra å lese de hellige skrifter og utsatt Den hellige skrift for forakt for å bringe alskens pest fra filosofien til herredømme i kirken.»

for det stikk motsatte, og enda skal Barth ifølge Søe «betydeligt klarere» enn Luther ha «sagt Nej til enhver speculatio majestatis»![11]) Vi kommer nedenfor (under III) tilbake til denne side av saken og skal her se nærmere på Barths bestemmelse av Skriftens menneskelige karakter. Som Søe gjør oppmerksom på, viker ikke Barth tilbake fra å hevde at «Muligheden for Fejl hos de hellige Forfattere strækker sig ogsaa til det religiøse eller, om man vil, det teologiske Omraade»,[12]) og dette betyr ikke bare at det f. eks. består visse spenninger mellom forskjellige skrifter eller skriftgrupper innenfor kanon o. lign., men også noe pronsipielt annet og mer, nemlig at profetene og apostlene «auch in ihrem Amt, auch in ihrer Funktion als Zeugen» var «irrtumsfähige und tatsächlich irrende Menschen wie wir alle», og derfor, sier Barth, «*konnten* sie in jedem Wort fehlen und *haben* sie auch in jedem Wort gefehlt» og har dog «eben mit diesem ihrem *fehlbaren* und *fehlenden* Menschenwort Gottes Wort geredet».[13])

Enhver «Umdeutung des biblischen Wortes in ein unfehlbares Gotteswort» betyr for Barth «eine Auflehnung gegen die Souveränität der Gnade»,[14]) et forsøk på «egenmægtigt at gribe om Guds Ord, at disponere over Gud», som det heter i Søes gjengivelse.[15]) Skriften er i følge Barth ikke i seg selv Guds ord, men den *blir* Guds ord derved at Gud ved Åndens vitnesbyrd stadig på nytt bekjenner seg til dens menneskelige vitnesbyrd og bruker det som middel for sin åpenbaring.[16]) Barth taler riktignok også om at Skriften i *seg selv har* en prinsipiell prioritet «vor allen anderen Schriften und Instanzen, auch vor denen der Kirche»,[17]) og han kan derfor også meget sterkt betone at Skriften *er* Guds ord. Men det gjelder her å være klar over at det når Barth i forbindelse med åpenbaringen taler om en *identitet* mellom det guddommelige og det menneskelige, er dialektisk ment og at det derfor bare er tale om en såkalt *indirekte* identitet.[18]) Skriften er i følge Barth ingen «Orakelbuch», «kein Organ direkter Mitteilung» som om «Gottes Offenbarung nun in irgend einer göttlichen Offenbartheit vor uns

11) Søe i sin artikkel «Omkring Karl Barth» i Dansk Teol. Tidsskr. 1939, s. 161. — 12) Søe, s. 32, jfr. Barth, Kirchl. Dogm. I, 2 s. 565 og 587 f. — 13) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 587 f. — 14) Sammesteds s. 588. — 15) Søe, s. 13. — 16) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 561 ff. og 568 ff., jfr. Søe s. 37 f. — 17) Sammesteds s. 557. — 18) Se Kirchl. Dogm. I, 2 s. 545, jfr. Søe s. 13.

läge».[19]) Barth kan riktignok tale om at det er den bibelske tekst «als solcher» som i den aktuelle åpenbarings øyeblikk blir Guds ord for det enkelte menneske,[20]) men den «*Verbal*inspiration» som Barth således på sin eiendommelige måte opererer med, hevdes bare i motsetning til den moderne historismes forsøk på å finne den egentlige åpenbaring i visse «vitenskapelig» oppkonstruerte historiske størrelser «*hinter* den Texten»[21]) og er for øvrig bare et uttrykk for den vanlige dialektiske bestemmelse av Skriften som indirekte «vidnesbyrd om Guds ord». Noen objektiv «Verbalinspiriertheit» kan det ikke være tale om;[22]) i følge Barth «muss es dabei bleiben, dass wir die Inspiration der Bibel als eine im Leben der Kirche und im Leben ihrer Glieder immer wieder fallende *göttliche Entscheidung* zu verstehen haben».[23]) Skriftens inspirasjon noe som skjer i *kirken* og dens *lemmer,* det må vel sies å være et underlig inspirasjonsbegrep! Men derom mer nedenfor (under III). Først noen ord om dets forutsetninger og umiddelbare konsekvenser.

II.

Karl Barth har åpenbart villet et radikalt oppgjør med den nyprotestantiske rasjonalisme, og det har da også på sett og vis lykkes ham å rette et drepende slag mot «modernismen», men etter alt å dømme har han ikke maktet å frigjøre seg fra selve det modernistiske grunnaksiom: at mennesket i seg selv har sin egentlige eksistens i ratio og at menneskets verden som sådan har en tvers igjennom rasjonal karakter. Barth har riktignok meget klart erkjent ondets rot for så vidt som han nettopp vender seg mot den moderne autonomitankes herredømme i teologien, men det har øyensynlig ikke falt ham inn å bestride dens totalitære gyldighet innenfor menneskets empiriske virkelighet som sådan. Han har bare gitt den et skeptisistisk fortegn og således satt en gnostisk farvet pessimisme opp mot den kulturprotestantiske optimisme,[24])

---

19) Sammesteds s. 562. — 20) Sammesteds s. 591 f. — 21) Jfr. sammesteds s. 545 ff. 22) Sammesteds s. 592. — 23) Sammesteds s. 594, jfr. Søe s. 14 f. — 24) Dette moments dominerende rolle i Barths teologi er med stor klarhet, om enn også med stor ensidighet påvist i *Fr. Gogartens* «Streitschrift gegen Karl Barth»: Gericht oder Skepsis (Jena 1937). Gogarten bestrider imidlertid ikke Barths evangeliske intensjoner, se hans bok s. 44, 50 og 56.

men for øvrig har han ikke visst noen annen utvei til å redde åpenbaringen fra det moderne fornuftvelde enn resolutt å frakjenne den enhver andel i den empiriske virkelighet![25]) Gud er «der Herr», den absolutte, overrasjonale og oververdslige «Freiheit», og skal han åpenbare seg uten å miste sitt suverene herredømme, da må det skje «in strenger «Nicht-Gegenständlichkeit»,[26]) slik at det ikke blir tale om noen «direkte Mitteilung» som kan bli objekt for den menneskelige erkjennelse.

De forskjellige faser i Karl Barths teologiske utvikling representerer i grunnen bare stadig nye forsøk på å forene denne gnostisk-rasjonalistiske dualisme mellom Gud og verden med kristentroens grunnaksiom: at Gud i Kristus «ble kjød», gikk inn i vår empiriske virkelighet. I «Kirchl. Dogm.» gjør Barth seg mer enn noensinne umak med å komme til rette med den bibelske inkarnasjons- og åpenbaringstanke, men tanken om en *direkte identitet* mellom det guddommelige og det menneskelige er og blir for Barth en umulighet, og for så vidt er hans grunnposisjon stadig vesentlig den samme. I kapitlene om «Die Zeit der Offenbarung» mener riktignok Søe hos Barth å ha funnet det avgjørende skritt i den riktige retning,[27]) og det viser seg også at Barth selv her finner det nødvendig «uttrykkelig å advare» mot det tidløse åpenbaringsbegrep i hans «Römerbrief».[28]) Med styrke betoner han at åpenbaringen ikke bare tangerer tiden, men går inn i den, eller rettere sagt: «sie schafft sich Zeit» og er således «wohl eine ewige, aber darum keine zeitlose, sondern jedenfalls auch eine zeitliche Wirklichkeit».[29]) Men forskjellen består nærmere besett bare i at Barths gammelkjente «unendlicher qualitativer Unterschied von Zeit und Ewigkeit» nå er modifisert til en dualisme mellom menneskets tid og en «Guds tid» som da «im Unterschied zu unserer werdenden und vergehenden Zeit» er å forstå «als *ewige* Zeit».[30]) Det egentlige Guds ord er for Barth bare en transscendent «Entscheidung» i Gud,[31]) og åpenbaringen består nå i at denne guddommelige bevegelse på sett og vis finner sted innenfor rammen av et stykke menneskelig eksistens og således kan sies å iklede seg menneskelig

25) Se også framstillingen i mitt skrift om Testimonium Spiritus Sancti s. 33. — 26) Christl. Dogm. I s. 96. — 27) Søe i Dansk Teol. Tidsskr. 1939, s. 159 ff. — 28) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 55 f. — 29) Sammesteds s. 55. — 30) Sammesteds s. 55. — 31) Kirchl. Dogm. I, 1 s. 162 ff.

tid og historie.[32]) I Kristus og i troens korrespondanse med åpenbaringens medier (Skrift og forkynnelse) inngår det guddommelige og det menneskelige en slags *eksistensiell legering i tiden,* men noen virkelig identitet mellom «Guds tid» og vedkommende stykke menneskelig tid er det ikke tale om.[33]) Spørsmålet: «ob und inwiefern denn menschliche Zeit an irgendeiner bestimmten Stelle als Zeit der Offenbarung Gottes verstanden werden könne», beror i følge Barth på en skjebnesvanger misforståelse av åpenbaringens vesen.[34])

Åpenbaringens virkelighet i den empiriske verden består for Barth strengt tatt bare i at det transscendente «Wort Gottes», *uten selv å bli empirisk tilgjengelig,* så å si *lokaliseres* i Jesu menneskelige skikkelse og i kirkens nådemidler,[35]) og at denne tilstedeværelse av det guddommelige i det menneskelige ved Åndens vitnesbyrd erkjennes av mennesket i troen. Det hele er riktignok for Jesu vedkommende tenkt å ha sitt grunnlag i en konstant forening av Gud og menneske som «perfekter Tatbestand» og «objektiver Sachverhalt»,[36]) og da Barth fastholder enhypostasi-læren og derfor hevder at Gud selv personlig i Kristus er «Subjekt eines wirklichen menschlichen Seins und Handelns»,[37]) synes det som om Barth i kristologien stikk i strid med sin alminnelige åpenbaringslære regner med en viss *direkte identitet* mellom Gud og menneske uten dog å gjøre alvor av Logos-subjektets fulle immanens.[38]) Skriften derimot har sitt opphav i alminnelige menneskelige subjekter, og da disse i følge Barth som nevnt er «irrende Menschen wie wir alle», kan det for ham ikke være tale om at der her fore-

32) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 57 ff., s. 61 ff. — 33) Det karakteristiske for åpenbaringens «nu» er ifølge Barth at det tar det menneskelige og det guddommelige alvorlig hver etter sin «tid» og «den Abgrund zwischen beiden so tief aufreisst wie nur möglich, um andrerseits die beiden so geschiedenen in seinem Heute doch zusammenzuhalten — nicht einfach in Eins aufgehen zu lassen, sondern als geschiedene zusammenzuhalten! — wie in einer eisernen Klammer: den vergehenden alten und den kommenden neuen Aeon», sammesteds s. 59—60. — 34) Sammesteds s. 62. Jfr. s. 54: «Gottes Offenbarung ist das Ereignis Jesus Christus. Wir würden es nicht als Gottes Offenbarung verstehen, wenn wir vorbehaltlos sagen würden, dass es in «unserer» Zeit stattfand.» — 35) Om Skriften heter det således: «sie «fasset», sie umschliesst, sie begrenzt, sie umgibt es (sc. Gottes Wort) nur; das ist die *Indirektheit* der Identität von Offenbarung und Bibel. Aber sie und sie allein «fasset» es wirklich: sie begreift und beschliesst es in sich, so dass man es nicht ohne sie haben kann; darum ist hier von einer indirekten *Identität* zu reden», sammesteds s. 545. — 36) Sammesteds s. 180. — 37) Sammesteds s. 165, jfr. s. 174 ff. — 38) Avvising av communicatio idiomatum, sammesteds s. 179, jfr. Kirchl. Dogm. I, 1 s. 341.

ligger noen virkelig immanens av det guddommelige i det menneskelige. En slik forutsetning ville for øvrig — det er for Barth så selvsagt at han ikke engang drøfter det — gjøre Guds nærvær i Ordet til «ein uns verfügbares und griffbereites geschöpflich-menschliches Präsens»,[39]) og Skriften kan derfor i seg selv ikke være annet enn menneskeord. I direkte motsetning ikke bare til Luther, men til all kirkelig tro og lære er og blir den guddommelige åpenbaringsgehalt for Barth transscendent i forhold til det menneskelige vitnesbyrd om Kristus.

Skriftens *autoritet* kan derfor for Barth ikke bestå i at dens immanente åndelige gehalt som sådan gjør krav på å gjelde som guddommelig sannhet. I den første utgaven av prolegomena til dogmatikken, «Die christliche Dogmatik» I, avviste han på det bestemteste en slik «*materieller Biblizismus*» til fordel for en «*formaler Biblizismus,*[40]) og i den bredt utførte framstilling i «Die kirchliche Dogmatik» I er det de samme synsmåter som går igjen. Forkynnelsens og dermed dogmatikkens norm ligger ikke i de bibelske vitners «teologiske» utsagn i og for seg, som om Guds egne tanker var «direkte nedlagt» i deres menneskelige ord.[41]) Normen ligger i et *metodisk formalprinsipp:* «die Denkhaltung der Propheten und Apostel»,[42]) nærmere bestemt i de bibelske forfatteres «Geistesverfassung, Fragestellung und Antwortmethode».[43]) Denne normative «biblische Haltung» kan i praksis vanskelig bestå i annet enn at man tenker likedan om Gud og menneske som — Karl Barth![44]) Annerledes kan det virkelig ikke bli når man erstatter Bibelens egne *tanker* med en angivelig bibelsk «Denkregel», for denne kan bare sikte på å gi et alment uttrykk for «kristendommens vesen», og dermed viser det seg at Barth tross alt i *metodisk* henseende har det vesentlige felles med nyprotestantismen, nemlig den *ontologiske prinsipptenking.* Han forkaster riktignok de nyprotestantiske prinsipper, og han gjør det utvilsomt *også* ut fra en ekte forståelse av det evangeliske sola scriptura, men han makter ikke å bryte med prinsipptenkingen som sådan og havner således

39) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 558. — 40) Christl. Dogm. I s. 438 ff. — 41) Christl. Dogm. I s. 440. — 42) Sammesteds s. 436. — 43) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 912. — 44) De brede utredningene om «Die Verkündigung der Kirche», hvor den nevnte bestemmelse finnes, Kirchl. Dogm. I § 22 ff., inneholder evindelige variasjoner over det barthske hovedtema: at Gud for alt i verden ikke må bli «objekt»!

i et nytt prinsipp som sier at Guds herredømme er det samme som hans «Nicht-Gegenständlichkeit», hans absolutte uavhengighet av alle menneskelige erkjennelsesmuligheter. Som nyprotestantismen orienterer Barth derfor sin teologi ut fra et bestemt guds- og verdensbegrep, idet han nemlig tar sitt utgangspunkt i trinitetslæren, tolket som uttrykk for denne Guds frihet i forhold til verden.[45]) Barth er derfor i grunnen like lite som nyprotestantismen interessert i en virkelig historisk åpenbaring, og vi skal så til slutt se hva dette betyr for en omfattende vurdering av hans skriftsyn.

III.

Karl Barths dualistiske åpenbaringslære beror til syvende og sist på at hans egentlige teologiske interesse tross all betoning av inkarnasjonen i grunnen ikke sikter på Gud kommet i kjød, men på *Guds evige vesen*. Selv hans tale om åpenbaringens inngang i tiden vil egentlig bare gi uttrykk for at det endelige i Kristus (indirekte) gis «Anteil an dem allein wirklichen durch sich selbst bewegten, in sich selbst ruhenden, sich selbst genügenden Sein Gottes».[46]) Åpenbaringen er for Barth «nicht weniger — als Gott selber»,[47]) dvs. den er en kunngjørelse av Guds vesens evige «Geheimnis», og da vel å merke slik at inkarnasjonen i tiden bare tjener til å klargjøre at Gud nå en gang *er og blir* «Geheimnis»![48]) Den nevnte dualisme mellom det menneskelige og det guddommelige er således for Barth egentlig ikke en *hindring*, men tvert om en uoppgivelig *forutsetning* for at inkarnasjonen kan tjene sitt egentlige formål. Dette består nemlig for Barth i å «åpenbare» at Gud selv egentlig *ikke kan* åpenbares(!), og da Guds handling i Kristus, i Skriften og forkynnelsen er en «Akt Gottes in der Gott widersprechenden, Gott verhüllenden Wirklichkeit», blir det nettopp derved klart at «åpenbaringen» egentlig er «sein Geheimnis».[49])

---

45) Jfr. Kirchl. Dogm. I, 1 s. 311 ff. — 46) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 58. Det er således åpenbart en misforståelse når Søe i Barths behandling av tidsproblemet vil se et «Nej til enhver speculatio majestatis», jfr. ovenfor anm. 11. — 47) Theologische Existenz heute, hefte 9, s. 20. — 48) Se Kirchl. Dogm. I § 5, 4 og jfr. § 15 hvor inkarnasjonen behandles under titelen: «Das Geheimnis der Offenbarung». — 49) Kirchl. Dogm. I, 1 s. 174.

Dette er meningen med den karakteristiske sats «dass eben die Verhüllung Gottes seine wahre und wirkliche Enthüllung ist».[50])

«Guds ord» er for Barth altså egentlig «ungeschaffene Wirklichkeit, identisch mit Gott selber»,[51]) og da Skriften nu en gang i seg selv helt og holdent hører det skapte til, blir det således forståelig hvorfor den ikke kan være noe «Organ direkter Mitteilung». Det eneste som menneskelig sett utmerker Bibelen framfor annen religiøs litteratur, er den før omtalte metodiske «holdning» hos de bibelske vitner: «diejenige Orientierung ihres Denkens und Redens, die sich, wenn auch in der ganzen Bedingtheit ihrer geschichtlichen und biographischen Lage, ihrer besonderen Sprache und Weltanschauung, ihrer konkreten Situation und Absicht durchsetzt als ihre Orienterung als Zeugen von Gottes Offenbarung».[52]) Det tankemessige «stoff» i Skriften så vel som i kirkens teologi og forkynnelse inneholder i seg selv bare mennesketanker om Gud, men takket være det formale prinsipp som ligger i det heles karakter av «vitnesbyrd», blir kirkens nådemidler likevel egnet til å være et slags medium for åpenbaringen. «Vitnesbyrdet» består nemlig i at den menneskelige tale søker liksom å peke på Guds transscendente «Geheimnis», samtidig som den på grunn av sin endelige og derfor inadekvate karakter overlater til Gud selv ved Åndens vitnesbyrd å «kvalifisere» det hele som virkelig medium for åpenbaringen. Under dette siktepunkt arbeider man i kirken «als Leser der Schrift und als Hörer und Träger der Verkündigung mit bestimmten, menschlich-begrifflichen allgemeinen Füllungen», men enten man bruker egne formuleringer eller man bruker skriftsitater, står det for Barth fast «dass diese Füllungen unser eigenes Werk sind, nicht zu verwechseln mit der konkreten Fülle des Wortes Gottes selbst, . . . sondern nur Hinweis darauf».[53]) Det gis derfor for Barth heller ikke noen mulighet for direkte å «undervise i Guds ord», men bare en undervisning «im *Hören* des Wortes Gottes»,[54]) dvs. en ansporing til *gjennom* Skriftens og forkynnelsens menne-

50) Sammesteds s. 184. — 51) Sammesteds s. 163, jfr. s. 141. — 52) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 913. — 53) Kirchl. Dogm. I, 1 s. 145. — 54) Kirchl. Dogm. I, 2 s. 853. Forkynnelsen består for Barth ikke «in der Mitteilung des damit gegebenen Stoffes als solchen — und wäre dieser die beste Schriftauslegung», men i det å søke å frambringe en bestemt innstilling hos tilhørerne: «der Versuch also, ihnen die Bewegung des auf Gottes Offenbarung antwortenden Glaubens sozusagen exemplarisch vorzuführen», sammesteds s. 854.

kelige «Gestalt» å søke åpenbaringens transscendente «Gehalt».[55]) — Dette betyr ikke at Barth i virkeligheten er en kvasiteologisk skeptiker og «nominalist». Det synes mer og mer klart at det «teopanistiske» gudsbegrep i «Römerbrief» virkelig bare var en «*Kruste* kantisch-platonischer Begriffe»[56]) og at han etter sin egentlige intensjon virkelig mener den sanne Gud, Jesu Kristi Fader, himmelens og jordens skaper. Men den moralske motsetning mellom den hellige Gud og det syndige menneske blir for Barth til en metafysisk dualisme mellom Skaperen og skapningen, og derfor kan Barth ikke tenke seg en virkelig guddommelig selvmeddelelse i det skapte,[57]) men søker i åpenbaringen isteden «Gott selber», Guds evige og uransakelige vesen. Det som for Bibelen er åpenbaringens evige bakgrunn, blir således for Barth dens egentlige innhold, og det som for kirken er Guds eget ord: det bibelske vitnesbyrd om Kristus, blir for Barth bare menneskelige forsøk på å vise hen til Guds evige «Geheimnis»! Men i kraft av denne objektive «Orientierung» i retning av Guds transscendens får nå også disse «menschlich-begrifflichen allgemeinen Füllungen» sin *relative sannhet og gyldighet*. Barth kan derfor som ekseget være meget skrifttro, og likeså kan han godta hele det gammelkirkelige dogme som ufravikelig kirkelig bekjennelse.

Denne evighetsorientering i Karl Barths teologi inneholder utvilsomt sine sannhetsmomenter, men hans åpenbaringslære er unektelig i hovedsaken helt annerledes orientert enn den kirkelige og da særlig den evangeliske. I formal henseende har den som nevnt noe vesentlig til felles med den nyprotestantiske teologi, men innholdsmessig må den på grunn av sitt konservative forhold til det gammelkirkelige dogme nærmest sammenlignes med den platonsk orienterte katolske tidlig-skolastikk, og det er således ingen tilfeldighet at Barth selv kjenner seg særlig tiltrukket av *Anselm*.[58])

55) Sml. Kirchl. Dogm. I, 1 s. 182 ff. Denne oppfatning av forkynnelsens oppgave har åpenbart mer til felles med *Schleiermacher* enn med *Luther*, sml. foregående anm. — 56) Credo s. 159, uthevelse her. Se for øvrig min tidligere artikkel i T. T. K., årg. 1935, s. 211 ff.: «Er Karl Barths teologi monistisk?» og de korrigerende og supplerende synspunkter som senere er blitt gjort gjeldende i T. T. K., årg. 1937, s. 155 ff. — 57) Dette grunnleggende kritiske synspunkt overfor Barth ble klart utarbeidet allerede av *Hallesby* i hans artikler om den dialektiske teologi i T. K. K. for 1930. — 58) Barths Anselm-bok: Fides quaerens intellectum (München 1931), som gir en helt ny tolking av «Anselms Beweis der Existenz Gottes», har visstnok hittil ikke vært påaktet hos oss, men gir i virkeligheten helt uunnværlige vink om Barths egne intensjoner.

Hva spesielt hans lære om Skriften angår, så ligger den derimot avgjort utenfor all kirkelig tradisjon og må nærmest stilles på linje med den protestantiske *spiritualisme.*[59]) Den kirkelige lære er innenfor alle konfesjoner enig om at først er Skriften i seg selv en gang for alle Guds ord (inspiratio), og at det så er i kraft av denne Skriftens immanente åpenbaringskvalitet at mennesker i troen ved Ånden «opplyses», så de i Bibelens Kristus ser Gud selv (illuminatio). I følge Barth derimot er det *omvendt:* først idet mennesker i troen blir delaktige i Åndens vitnesbyrd, får Skriften en slags åpenbaringskarakter, men dette er i sin konsekvens ensbetydende med at den egentlige åpenbaring ligger i testimonium Spiritus Sancti som sådant, og det er spiritualisme.[60]) Følgen av denne forveksling er igjen uvegerlig at den egentlige åpenbaring ikke blir historisk, men *mystisk,* og det viser seg da også at Barth holder en viss anvendelse av «mystische Begrifflichkeit» for uunngåelig i forbindelse med troen (sml. den mystiske orientering i den platonske skolastikk).[61]) Barth kan riktignok som uttrykk for denne trosmystikks delaktighet i Guds eget «nicht zu verdiesseitigendes Jenseits» bruke utsagnet i Rom 10, 8 om Ordets nærhet,[62]) men at det her dreier seg om en fundamental omtolking av Guds nådige nærvær i Ordet, skulle ikke trenge noen nærmere påvising for dem som er virkelig forankret i sann evangelisk kristendom.

59) Barths åpenbarings- og skriftsyn har således en forbausende likhet med synsmåtene hos den store systematiker innenfor den relativt kirkelig-konservative retning av spiritualister, nemlig *Schwenkfeldt,* se framstillingen hos R. H. Grützmacher: Wort und Geist (Leipzig 1902) s. 158 ff. — 60) Se mitt skrift om Test. Sp. S. 34 og jfr. den litt utførligere framstilling i «Zeitschrift für systematische Theologie», 15. Jahrgang 1938, s. 254. — 61) Kirchl. Dogm. I, 1 s. 232 f. Forskjellen mellom troen og den egentlige mystikk består for Barth bare i at den troende ikke som mystikeren søker å forbli i den guddommelige transscendens, men stadig vender tilbake «zur Verkündigung, zur Bibel, Zu Christus in ihrer Welthaftigkeit», sammesteds s. 186. — 62) Sammesteds s. 254, sml. s. 233.

REVELATIO GENERALIS SOM MISJONSPROBLEM

Av O. G. Myklebust.

Gis det en alminnelig åpenbaring? Er theologia naturalis en realitet? Er det mulig for menneskene å kjenne Gud og leve i samfunn med ham uten på Skriftens grunn? Dette er hovedproblemet i verdensmisjonen i dag.

Det kan gis tre — og bare tre — svar på det spørsmål vi her har reist: et uforbeholdent «ja», et energisk «nei» og et dialektisk «ja og nei». Disse tre løsninger av problemet revelatio generalis er også faktisk blitt framsatt. Vi kan kalle de tre synspunktene det amerikanske, det kontinentale og det engelske — en klassifisering som selvsagt må forstås cum grano salis.

I.

Det uforbeholdne, optimistiske «ja»-synspunkt møter oss i rendyrket form i den amerikanske Social Gospel-teologi. For denne teologi — eller rettere antropologi — er all åpenbaring alminnelig åpenbaring. Kristendommen er bare en religion ved siden av de andre religionene. Den er bare primus inter pares, ikke religio vera et sincera. Ingen religion — heller ikke kristendommen — har monopol på religiøs sannhet. «What is true belongs, in its nature, to the human mind everywhere.» «The final truth, whatever it may be, is the New Testament of every existing faith.»[1])

Denne radikale relativisering av kristendommens absolutthetskrav kommer klarest til uttrykk i synet på Kristus, hans person og

verk. Kristus er ikke Guds sønn og slektens skjebne, men «a center of reference», «a personal symbol of God», «a divine Lover and Leader of men».[2]) Hans betydning ligger i dette at han i ord og dåd har gitt den klareste åpenbaring av Guds vilje og vesen. Denne åpenbaring er «unique», men ikke i absolutt forstand. «Uniqueness is nothing unique in the world. Every personality, every historic event has within it elements of uniqueness as well as of universality.»[3])

Dette åpenbaringsbegrep bærer tydelig idealismens preg. Det er helt igjennom antroposentrisk orientert. Social Gospel-teologi er konsekvent kulturteologi. Det hevdes da også likefrem at all religion — og derfor også kirke og misjon — representerer bare én side av en mer omfattende kulturprosess. Misjonsarbeid betyr samdeling av kulturverdier med sikte på å skape en syntetisk verdenskultur. Kristendommen er «a way of life» og bør derfor utbres «by living and by human service». Den har sin rot i «the eternal nature of things», den bygger på «the philosophy of the creative process».[4])

Grensen mellom revelatio generalis og revelatio specialis er hermed fullstendig utvisket. All teologi er naturlig teologi. Natur og nåde blir identiske begreper. Gud er ikke lenger den hellige og transscendente Gud, men det immanente prinsipp i tilværet og får sitt mest adekvate uttrykk i den menneskelige fornuft og godhet. Social Gospel-teologien — for å sitere en av dens fremste representanter — bygger bevisst på «the universal reign of law, the doctrine of evolution, the control of nature by man».[5])

II.

Det kontinentale syn ligger på et helt annet plan. Åpenbaring er en vertikal-guddommelig akt, ikke et horisontalt-menneskelig fenomen. Det profetisk-apostoliske budskap Skriften forkynner, er et absolutt novum i slektens liv. Kristendommen er ikke bare det øverste trin på religionsstigen, men den eneste og enestående religion, den absolutte og universelle religion. Kristus er «der absolut jenseitige und ganz andere».[6]) Og derfor gjelder det: Extra Christum nulla salus (sml. Joh 6, 37; Acta 4, 12; 1 Tim 2, 5). Motset-

ningen mellom det amerikanske og det kontinentale syn på åpenbaringen er en motsetning mellom to kvalitativt forskjellige slags teologi — en theologia gloriae og en theologia crucis.

Åpenbaring betyr etter kontinentalt syn at Gud i Kristus forlikte verden med seg selv (2 Kor 5, 19). Åpenbaring er en guddommelig handling, Guds selvavsløring i Sønnen. Det ligger i åpenbaringens vesen at den er spesiell, dynamisk, absolutt. «Offenbarung ist ein Einmaliges, ein Hier und nur hier, ein Damals und nur damals, ein Er und nur er. Das Bekenntnis: es ist in keinem anderen Heil und ist uns kein anderer Name gegeben.»[7])

Gis det da ingen revelatio generalis? Jo, men bare som teologisk kategori, ikke i betydning av en positiv gudsåpenbaring utenfor den bibelske religion. Alminnelig åpenbaring betyr at mennesket er skapt i Guds bilde, at det eier religiøs bevissthet (sensus divinitatis). Mennesket kan fatte og følge Guds kall og er derfor ansvarlig for den stilling det inntar til dette. En eiendommelig «dialektisk» dobbelthet gjør seg gjeldende her, en dobbelthet som skyldes «the fundamental and demonic disharmony in man», dvs. synden, den perverse egosentrisitet. Mennesket søker Gud, men i sin søken flykter det fra ham. Det er mottakelig for ham, men samtidig blind og ulydig mot ham. Det er dette Kraemer med et pregnant uttrykk kaller «the dialectical attitude of Biblical realism».[8])

For øvrig gjør forskjellige synsmåter seg gjeldende innen kontinental teologi m. h. t. problemet revelatio generalis. Den store debatt om «tilknytningspunktene»[9]) i de senere årene har vist at det finnes stor meningsforskjell (sml. Barths «Nein!» til Brunner, hans ensidig-eksklusive ἀπὸ τοῦ θεοῦ -standpunkt: Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion[10]). Allikevel kan vi tale om et kontinentalt grunnsyn, slik som vi har skissert ovenfor. Karakteristisk kontinentalt — ved siden av den energiske betoning av Kristusbudskapets absolutthet — er også det positive syn på de nasjonale og folkelige verdier som gudgitte «Ordnungen». Hos dr. Gutmann — den mest fremtredende eksponent for dette syn — blir skapelsesordningene faktisk oppfattet som evige naturlover og tillagt absolutt verdi. Grunnbegrepet i Gutmanns «Gemeinschafts»-filosofi er «der gliedlich verbundene Mensch», dvs. mennesket som samfunnsvesen. Det er aldri isolert, men bæres og bevares av «die ur-

tümlichen Bindungen» (familie, slekt, stamme, folk osv.). Her er livets «Gestaltungsmacht», «et gudsord til hvert menneske». Det gjelder også kristenlivet: «Forbindelsen med Gud som i Jesus Kristus har hengitt seg til fellesskap med oss, går gjennom vår bror.» Men hermed har Gutmann oppgitt det kontinentale åpenbaringssyn. Det gis ingen autonom theologia naturalis. Skapelsesordningen er ingen praeambula fidei.[11])

III.

Det tredje synspunkt — det dialektiske «ja og nei» — kommer klarest til uttrykk innen engelsk, nærmere bestemt anglikansk teologi. Denne representerer et formidlende via media-standpunkt, en syntese av det amerikanske ja-syn og det kontinentale nei-syn.

Også engelsk teologi gjør krav på å være åpenbaringsteologi, verbum Dei-teologi. Bibelen, sier dr. Temple, er «the record of Divine revelation». Men han tilføyer øyeblikkelig: «not alone but supremely».[12]) Etter engelsk syn gis det en alminnelig åpenbaring (sml. naturen, historien og fornuften) like så vel som en spesiell åpenbaring (sml. inkarnasjonen). Og den første er qua åpenbaring like så positiv som den siste. Den lærde erkebiskop av York har gitt et klassisk uttrykk for dette syn når han sier: «Unless all things are revelation, nothing can be revelation. Unless the rising of the sun reveals God, the rising of the Son of Man from the dead cannot reveal God.»[13])

Guds ånd har vært og er virksom i hele verden. Universet er etter sitt vesen sakramentalt dvs. vi må fastholde «the vital significance of the material and temporal world to the eternal spirit». Det immanente er transscendent og det transscendente er immanent. Kristendommen er kulminasjonen av en universell utvikling gjennom århundrer, på en og samme tid Guds åpenbaring av seg selv for mennesket og menneskets oppdagelse av Gud. Kristus er «the consummation and completion of the age-long, world-wide purpose of creation». Hans åpenbaring av Gud er «natural, developing and final».[14])

Kristendommen kan ikke gjøre krav på å være eksklusiv åpenbaringsreligion. Alle religioner bygger på åpenbaring og gir uttrykk

for en «Divine effort of self-disclosure». Personlig gudsliv er mulig også i andre religioner, men ingen kommer til *Faderen* uten ved Kristus. Kristendommen er enestående, ikke «because it is created by the *occurrence* of revelation», men «because of the unique *content* of the revelation of which it is the apprehension and product, and to which it bears witness».[15])

Forskjellen mellom revelatio generalis og revelatio specialis er en forskjell i «method», ikke i «subject-matter». Forholdet mellom de to forklares ut fra læren om de to slags nåde: gratia gratis data (skapelsesordningen) og gratia gratum faciens (åpenbaringen i Kristus). Den første er fordervet på grunn av synden og kan bare gjenopprettes gjennom den siste.[16]) Gratia perficit naturam. I dette ordet av Thomas av Aquino har vi hele den engelske åpenbaringsteologi i et nøtteskall.

Er åpenbaringen «essentially a term of personal relationship» som omfatter «both God's activity in non-Christian faiths and His final saving approach to mankind in the Incarnation»,[17]) ikke bare *kan* men *må* vi anerkjenne en praeparatio evangelica, en oppdragelse av folkene til Kristus[18]) (sml. Justins' λόγος σπερματικός og Klemens' παιδαγωγός). Qui verum dicit ex Deo loquitur.

Bak det engelske åpenbaringssyn ligger overbevisningen om at «historic Christianity is profoundly Platonic». Det er den sterke platoniske tradisjon i engelsk åndsliv som her gjør seg gjeldende, idealet om et harmonisk forhold mellom natur og nåde, fornuft og tro. Det kontinentale credo quia absurdum har sitt korrelat i det engelske credo ut intelligam. Mennesket er av naturen θειοειδής, guddommelig av idé. Som Tertullian sa: Anima naturaliter christiana.[19])

IV.

Skulle vi til slutt forsøke å gi en kort vurdering av de tre syn på revelatio generalis som vi her har behandlet, kan vi si det slik:

Det amerikanske antroposentriske Social Gospel-syn må uten videre avvises. Det kjenner ingen revelatio specialis, ingen theologia supernaturalis — og derfor heller ingen alminnelig åpenbaring og naturlig teologi i bibelsk forstand. Et slikt syn strider ikke bare mot Skriften, men mot all historisk kristendom. En kristendom

som ikke har plass for inkarnasjonen, soningen, oppstandelsen, Den hellige ånd, rettferdiggjørelsen ved tro osv., er ikke bare en defekt kristendom, men en fornektelse av kristendommen.

Det engelske syn er et kompromis. Det fastholder de store kristne sannheter, men anerkjenner samtidig naturen, historien og fornuften som selvstendige åpenbaringskilder ved siden av Skriften. På grunn av sin ontologiske orientering og optimistiske tro på det guddommelige i mennesket har engelsk teologi lett for å overse den kvalitative forskjell mellom revelatio generalis og revelatio specialis. Evangeliet er ikke bare et legemiddel for en syk slekt. Det forkynner oppstandelse fra døde gjennom Kristi soning for verdens synd. Og synd er noe annet og mer enn «disorder». Synd er crimen laesae majestatis, viljens opprør mot Gud (Gen 3, 5).

Tilbake står da bare det kontinentale løsningsforsøk. Det kristosentriske syn med sin «Umwertung aller Werte» er her helt gjennomført. Det religiøse apriori forkastes, likeså teorien om en autonom theologia naturalis. Den kristne åpenbaring er sui generis i absolutt og eksklusiv forstand. Det gis nok en «alminnelig åpenbaring», men bare i betydning av imago Dei, «receptivity to God», «geschöpfliche Unentrinnbarkeit und geschöpfliche Unentschuldbarkeit». Evangeliet forholder seg til disse psykologiske realiteter i den menneskelige personeksistens som positiv til negativ, som svar til spørsmål, som det konvekse til det konkave.[20])

I siste instans gis det bare to — ikke tre — veier til løsning av problemet revelatio generalis: kontinuitets-linjen og åpenbaringslinjen. Det kristne misjonsarbeid står i dag overfor alternativet: Klemens eller Kraemer? Alt avhenger av det svar man gir på dette spørsmål.

---

1) «Re-thinking Missions» s. 49 og 44.

2) A. G. Baker: «Christian Missions and a New World Culture» s. 259 ff.; H. V. White: «A Theology for Christian Missions» s. 120; Rufus M. Jones i «Jerusalem Meeting Report» I s. 312.

3) Baker op. cit. s. 312.

4) White op. cit. s. 120 sml. 115; Re-thinking Missions 65, 19—22; Baker op. cit. s. 315 sml. 290 f., 293.

5) Walter Rauschenbusch: «A Theology of the Social Gospel» s. 23. — For øvrig er det ikke bare i Amerika at dette «amerikanske» syn gjør seg gjeldende, selv om den pragmatisk-sosiale *motivering* er typisk amerikansk. Européiske representanter for det samme standpunkt er englenderen C. F. Andrews i India og tyskeren Albert Schweitzer i Afrika: humanitetsetikk, høy vurdering av de hedenske reli-

gioner og radikal relativisering av Kristus-troens absolutthetskrav. P. d. a. s. finnes det i Amerika mange misjonsførere og misjonsforskere med «kontinental» innstilling: Speer, Zwemer, Latourette, Mackay o. fl.

6) Karl Heim i Neue Allg. Miss.zeitschrift Jan. 1939 s. 13.

7) Brunner: «Philosophie und Offenbarung» s. 19 sml. 15.

8) Kraemer: «The Christian Message in a Non-Christian World» s. 130 sml. 125, 130, 133; Heim i «Jerusalem Meeting Report» VIII s. 118 f.

9) Se S. Jacob: «Das Problem der Anknüpfung für das Wort Gottes in der deutschen evangelischen Missionslitteratur der Nachkriegszeit» (1935).

10) Die Auferstehung der Toten 1926 s. 11; Die kirchliche Dogmatik. Zweiter Halbband des ersten Teils 1938 § 17.

11) «Gemeindeaufbau aus dem Evangelium» 1925 s. 15 sml. 7 f.; Neue Allg. Miss.z. 1931 s. 34; «Das Dschaggaland und seine Christen» 1925 s. 177 f. Sml. Knak: «Zwischen Nil und Tafelbai». En god imøtegåelse av dette syn finnes hos W. Holsten: «Das Evangelium und die Völker» 1939 («Bruno Gutmanns Exegese» og «Christian Keyszers Schriftgebrauch») samt Neue Allg. Miss.z. 1931 s. 100 f. (Nitzsch) og 1932 s. 8 ff. (Schlunk).

12) W. Temple: «The Preacher's Theme to-day» 1936 s. 17 sml. 27.

13) Op. cit. s. 14.

14) Temple op. cit. s. 27; «Nature, Man and God», særlig s. 493; 't Hooft og Oldham: «The Church and its Function in Society» 1937 s. 146.

15) A. G. Hogg i «The Tambaram Scries» I s. 106, 114 sml. 102 f., 125; sml. H. H. Farmer sammesteds 163 ff.; E. Underhill i «Essays Catholic and Missionary» 1928 s. 4 sml. 9.

16) V. A. Demant: «Christian Polity» s. 97 ff. sml. 55.

17) Farmer op. cit. s. 177.

18) Underhill op. cit. s. 5 f.

19) Kontinentale representanter for det «engelske» syn er Otto, Heiler, Reichelt o. fl. En tydelig «kontinental» tendens gjør seg gjeldende hos den engelske misjonsteolog G. E. Phillips, se «The Gospel in the World», kap. IV og V, samt Int. Review of Missions Juli 1938 s. 526 ff.

20) Kraemer op. cit. s. 126 sml. 134; H. Frick i «Botschafter an Christi Statt» s. 93 sml. 91 f.

TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

begynner med dette hefte sin 11. årgang. Det er ingen høy alder for et tidsskrift, men det er allikevel med stor tilfredsstillelse og takk til Gud vi fastslår at vi er kommet så langt at vi har kunnet begynne «en ny rekke».

Hvor vidt vårt tidsskrift har løst den oppgave som det ved sin start satte seg, å være et vitenskapelig organ for norsk positiv teologi, det får andre dømme om. Men at «For Teologi og Kirke» har fylt et behov, det tør vi bl. a. se et bevis på deri at det ikke har manglet redaksjonen på stoff i de 10 år som hittil er gått. Både eldre og yngre norske teologer og også enkelte av våre grannelands har villig ytt bidrag til tidsskriftet og funnet utløsning for sine studier og tanker i dets hefter. Vi kan bare beklage at vi ikke alltid har hatt tilstrekkelig plass for den produktivitet som så gledelig har gjort seg gjeldende hos en del av våre unge teologer. Våre dages tidsskriftlesere har ikke den tålmodighet som åpenbart må ha utmerket eldre generasjoner. Sammenligner vi våre nåværende teologiske tidsskrifter med våre forfedres, f. eks. det av Caspari, Johnson og Tønder Nissen utgitte «Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge», så møter vi artikler av en lengde som vi nå ikke turde by våre lesere, — jeg nevner som et exemplum instar omnium Casparis egne «Historisk-kritiske Studier over den kirkelige Daabsbekjendelse», som utgjør over 200 av 1. årgangs 516 sider.

Vi lever nå i en særlig kritisk tid for periodica. I Tyskland har det ene vitenskapelig-teologiske og kirkelige tidsskrift etter det annet måttet gå inn i de siste år. Så slem er stillingen vel ennå ikke hos oss. Men krigstiden er også for norsk vitenskap og norsk teologi på sett og vis en krisetid, som påbyr innskrenkninger. Vi må derfor be om overbærenhet når vårt tidsskrifts omfang i år har måttet nedsettes til 12 ark. Og samtidig som vi takker våre mange venner fordi de hittil har sluttet opp om vårt tidsskrift både som skrivende og lesende, må vi på ny appellere til dem om ikke å svikte oss, men heller skaffe oss nye abonnenter.

Det var især ved professor *Frøvigs* initiativ Tidsskrift for Teologi og Kirke kom i stand. Det er derfor hans medredaktører en særlig tilfredsstillelse å kunne tilegne ham dette dobbelthefte av tidsskriftets nye årgang til hans 70-års dag. Vi ønsker ham og tidsskriftet et «vivat, crescat, floreat».

O. M.